

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة

رشيد الحاج صالح



الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة

رشيد الحاج صالح

يستحق المجتمع العربي – دون شكّ – حياة أفضل بكثير من الحياة التي يعيشها اليوم، وله الحق في تكوين ثقافة عقلية وفكرية، تساعده على التفكير الاجتماعي والسياسي، بشكل عقلاني ومنطقي بعيداً عن التعبئة الأيديولوجية، والتحشيد السياسي والطائفي، الذي لا يراد منه سوى تحويل الشعوب عن التفكير بمصالحها وحقوقها.

والكتاب الذي بين أيدينا يتوجه بشكل أساسي إلى قارئنا العادي، بالدرجة نفسها التي يتوجه بها إلى قارئنا المثقف، لأنه يريد إعادة النظر في طريقة كل منهما في تشكيل أفكاره السياسية والدينية والاجتماعية والتاريخية، ولأنه يعتقد أن كلاً منهم غالباً ما يقع – بوعي أو دون وعي منه – ضحية لتضليل وتمويه رجال الدين والسياسة في عالمنا العربي.

فالقارئ العربي اليوم، قادر على استيعاب ما في هذا الكتاب من نقد شفاف وتحليل مباشر لمختلف الأفكار السياسية والدينية والتاريخية التي سنقوم بمناقشتها، ونحن نعوّل كثيراً على قدرته في الكشف عن التسلط الفكري الذي يمارس عليه في الصحافة والجامعات والتلفاز والمدارس والجوامع، ومختلف المؤسسات الثقافية والسياسية منذ سنوات طويلة. فالإنسان العربي اليوم، ممزق ومكتئب ومتذمر ومنكسر، سيما وأن الإمكانات المادية والاقتصادية والثروات الموجودة في بلاده تسمح له بطلب مستوى اقتصادي ومعاشي أكبر مما هو عليه، مثلما تسمح له بالدفاع عن حقوق بلاده السياسية، والوطنية في وجه قوى الهيمنة الخارجية والداخلية، بطريقة أقوى مما عليه الأمر.

من المقدمة

تصميم الغلاف: علي القهوجي



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com



ISBN 978-614-01-0587-4
9 786140 105874

الوجـه السـيـاسـي
للثقافة العربية المعاصرة

الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة

(الوعي الديني - الثقافة الشعبية
العقليات - الهوية - النظم المعرفية
دور المثقف - التراث - العلم)

رشيد الحاج صالح



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى
1433 هـ - 2012 م

ردمك 978-614-01-0587-4



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 – 785108 – 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران – بيروت 2050-1102 – لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) – البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت – هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت – هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات

الفصل الثالث

الصراع على الدين

الفصل الرابع
الصراع السياسي على العلم

الفصل الخامس
لماذا تراث عصر الخراب؟

خاتمة

استهلال

يستحق المجتمع العربي - دون شكّ - حياة أفضل بكثير من الحياة التي يعيشها اليوم، وله الحق في تكوين ثقافة عقلية وفكرية، تساعده على التفكير الاجتماعي والسياسي، بشكل عقلاني ومنطقي بعيداً عن التعبئة الأيديولوجية، والتحشيد السياسي والطائفي، الذي لا يراد منه سوى تحويل الشعوب عن التفكير بمصالحها وحقوقها.

والكتاب الذي بين أيدينا يتوجه بشكل أساسي إلى قارئنا العادي، بالدرجة نفسها التي يتوجه بها إلى قارئنا المثقف، لأنه يريد إعادة النظر في طريقة كل منهما في تشكيل أفكاره السياسية والدينية والاجتماعية والتاريخية، ولأنه يعتقد أن كلاً منهم غالباً ما يقع - بوعي أو دون وعي منه - ضحية لتضليل وتمويه رجال الدين والسياسة في عالمنا العربي.

فالقارئ العربي اليوم، قادر على استيعاب ما في هذا الكتاب من نقد شفاف وتحليل مباشر لمختلف الأفكار السياسية والدينية والتاريخية التي سنقوم بمناقشتها، ونحن نعوّل كثيراً على قدرته في الكشف عن التسلط الفكري الذي يمارس عليه في الصحافة والجامعات والتلفاز والمدارس والجوامع، ومختلف المؤسسات الثقافية والسياسية منذ سنوات طويلة. فالإنسان العربي اليوم، ممزق ومكتئب ومتذمر ومنكسر، سيما وأن الإمكانات المادية والاقتصادية والثروات الموجودة في بلاده تسمح له بطلب مستوى اقتصادي ومعاشي أكبر مما هو عليه، مثلما تسمح له بالدفاع عن حقوق بلاده السياسية، والوطنية في وجه قوى الهيمنة الخارجية والداخلية، بطريقة أقوى مما عليه الأمر.

ومن هنا فقد أخذت العلوم الإنسانية المعاصرة على عاتقها مهمة العمل من أجل الكشف عن طرق الهيمنة غير المباشرة، والوقوف على أشكال السلطة الخفية في المعرفة الدينية والسياسية والاجتماعية على حدٍ سواء. حتى أن هذه المهمة تكاد تكون من أكثر المهام حيوية، للمطلِع على العلوم الإنسانية العالمية الحديثة.

وعلى مستوى عالمنا العربي، يبدو أنه لا يزال يرزح تحت هذا النوع من أشكال الهيمنة، على الرغم من أن غالبية شعوب العالم قطعت شوطاً لا بأس به في مشوار التحرر من أشكال الهيمنة التقليدية، والحد من سيطرة البشر على البشر. وما يزيد الطين بله أن عالمنا العربي اليوم، ونظراً للظروف الرهيبة التي تحيط به من كل حدبٍ وصوب، من قبيل: (صحوة النزعات الاستعمارية الغربية، انتشار الفساد السياسي، فشل برامج التنمية، وصول قضية فلسطين إلى طريق شبه مسدود، تسجيل مقياس تراجع الحريات أرقام قياسية،... الخ)، فإنه بحاجة أكثر من أي وقت مضى إلى التحرر من أساليب الهيمنة التقليدية، فالإنسان في العالم العربي عانى طويلاً من التجاهل والتهميش والاستنزاف المادي والمعادي، وأصبح متخماً بالانتصارات التي حققها في عالم الخيال والأوهام، ودفع ثمنها من دمه ولقمة عيشه، ولا يزال يدفع حتى الآن.

فقد اتضح أن التغني بالأمجاد لا يراد منه سوى إخفاء عيوب الواقع المرير والتمويه على مآسيه، والتغزّل بالمستقبل القادم لا يخفي سوى الفشل في حل مشكلات الحاضر، وتوجيه اللعنات للغرب لا يحقق سوى التنفيس عن حالة الفقر والتمويه عن العجز السياسي الذي أخذ يكبل المجتمع العربي. أما الشعارات الدينية التي تطلب الخلاص والنهوض، فقد اتضح أنها شعارات لا تخدم سوى الفئات

المستفيدة منها، ولا تزيد المجتمع العربـي إلا غربةً وضياعاً.

فـي ظـل هـذه الأوضـاع لابدَّ للمثقـف من دور يقوم بـه، ووقفة يناقـش فيهـا الأسـباب التـي أدت بالعـرب إلى هذا المصيـر، والفئات المستفيدة من تلك الأوضاع، من أجل التماس أسباب الخلاص.

فاليـوم لـم يعد دور المثقف يتوقف عند نشـر الأفـكار التنويرية، ورفـع مسـتوى وعـي النـاس بمصالحهم، والكشـف عن الفئـات التي تهيمن عليهم، بل إن هذا الدور عليه أن يرتفع إلى العمل على إعادة التفكيـر فـي البديهيـات والمسـلمات التي تسـيطر على الوعـي الديني والسياسـي فـي الثقافـة العربيـة المعاصـرة. فالصراعـات المعرفية غير المرئيـة التـي تـدور فـي السـاحة الثقافية العربية تكاد تكـون أقوى من الصراعات العسـكرية، كما أن الأسـاليب المعرفية في الهيمنة والتمويه والاسـتلاب وخلق الأهداف المزيفة، هي أسـاليب تساهم في السيطرة بشكل أقوى حتى من الأساليب الأمنية.

تمهيد

يتحدد موضوع الكتاب الذي بين أيدينا في أنه تفكير سوسيولوجي في الوعي السياسي للناس في الثقافة العربية المعاصرة دون الدخول في ماهية النظريات السياسية وفلسفاتها، وفي أنه تفكير سوسيولوجي في الوعي الديني الإسلامي وطرق تشكله، دون المساس بالنصوص المقدسة ورسالاتها. وفي أنه تفكير سوسيولوجي حول التكوين السياسي للعلم، ودور الثقافة العلمية في الحياة الثقافية المعاصرة، دون أي تدخل في صلب النظريات العلمية ومناهجها. وأخيراً في أنه إعادة تفكير سوسيولوجي حول التراث العربي الإسلامي، وأبعاده السياسية والاجتماعية، دون أي نسيان لمضمون التراث ومشكلاته.

وهذا يعني أن تحليلنا للوعي السياسي العربي لن يقوم بدراسة النظريات السياسية الموجودة في العالم العربي لتحديد مدى تأثيرها على الساحة الثقافية، ولن يقوم بجرد حساب مع تلك التيارات السياسية الكبرى لتحديد ما لها وما عليها، بل يودُّ أن يقوم بدراسة سوسيولوجية للوعي السياسي العربي إجمالاً، للكشف عن آليات تكوين الآراء والأفكار السياسية في الثقافةالعربية، ومدى تأثير الفئات المُهيمِنة في رسم خريطة الوعي السياسي العربي، ناهيك عن تحديد الدور الذي تقوم به الفئات التقليدية في إنشاء فكر سياسي يعج بالأوهام السياسية والخرافات العقائدية.

وينطبق هذا أيضاً على تحليلنا للوعي الديني في الثقافة العربية المعاصرة.

فالبحث لن يتناول الناحية العقائدية للدين الإسلامي أو أي دين آخر، ولا ينوي الدخول في قضايا التأويل وتفسير النصوص وأصول الفقه.. الخ، فالكتاب هو دراسة سوسيولوجية تسعى إلى تحليل الثقافة الدينية من زاوية اجتماعية سياسية مركزاً على دراسة كيفية تديّن الشارع العربي، وطرق توظيف هذا الدين من قبل الثقافة المُهيمِنة، من أجل تمرير أهدافها التسلطية على المجتمع.

ولذلك فإننا عند تناولنا للوعي الديني لن نتناوله بوصفه عقيدةً مقدسةً أو نصوصاً سماويةً سامية، وإنما سينصب جلُّ اهتمامنا على تحليل الوعي الديني للمجتمع، والطريقة التي يوظف بها الناس العقائد الدينية في الحياة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية العامة، وكيف يشتبك الوعي الديني بالإيديولوجيات، وهموم الناس ومشكلاتهم؛ حتى يتحول بيد بعض الفئات الاجتماعية إلى وسيلة للهيمنة والسيطرة، وبيد فئات أخرى إلى وسيلة للهروب من الواقع ورسم عالم خيالي جميل، وبيد فئات ثالثة إلى وسيلة لتصفية الحسابات السياسية، وبيد فئة رابعة إلى مصدر للأمان النفسي والمستقبلي يمنح الصبر والسلوان، وبيد فئة خامسة إلى أداة لمقاومة الطغيان الداخلي والاستعمار الخارجي، وبيد فئة سادسة إلى دعوة للثورة والتغيير.

وفي تحليلنا لموقف الثقافة العربية المعاصرة من العلم، فإننا سنهتم بالصراع السياسي على العلم بين الفقهاء والأنظمة السياسية والعلماء، وتحليل عدم قدرة العلم - ونحن في بدايات القرن الواحد والعشرين - على الدخول إلى نسيج ثقافتنا الداخلي، وتحديد الدور الذي تقوم به الخرافات والطرق اللاعلمية واللاعقلانية في مجتمعنا، لتحليل مَنْ هي الفئات التي تنشر هذه الثقافة؟ وما أهدافها القريبة والبعيدة؟ وما الآليات التي تُستخدم في تلك العملية؟

أما بالنسبة للوعي التاريخي ومكانة التراث في ثقافتنا المعاصرة، فإننا لن ندخل في تحليل المدارس التاريخية المعاصرة، بل سنحاول إعادة بناء الوعي التاريخي بتراثنا لتخليصه من أوهام البطولات والنـزعة المتمركزة حول الذات، للوصول إلى وعي موضوعي، قدر المستطاع، يستطيع الكشف عن الاستخدامات السياسية للتاريخ والتراث بوصفها وسيلة لتسكين آلامنا وجراحنا الآخذة بالتضخم، أو بوصفها جرعات تدعم ثقتنا بأنفسنا وتمنحنا القدرة على مواجهة المصاعب، أو بوصفها أداة للهيمنة والسيطرة على الوعي السياسي والتاريخي للثقافة العربية المعاصرة.

فالكتاب يتناول الوعي السياسي، والوعي الديني، والعلم، والتراث، في الثقافة العربية المعاصرة من خلال تفاعلاتها الاجتماعية ودورها السياسي ووظائفها الأيديولوجية.

فرضيتي الكتاب:

ينطلق الكتاب من نموذج نظري يقوم على فرضيتين أساسيتين، الأولى أن الثقافة في المجتمع تنقسم إلى قسمين، ثقافة مُهيمِنة وثقافة مُهَيمَن عليها، الثقافة الأولى هي ثقافة الفئات الأقوى في المجتمع، والأكثر سيطرة ونفوذاً، أما الثقافة الثانية فهي ثقافة الفئات الأضعف والمُسيطَر عليها اجتماعياً وسياسياً، ويترتب على هذا الانقسام، أن الثقافة المهيمِنة توجه وتسيطر على الثقافة المُهَيمَن عليها، بطريقة خفية لا واعية، إذ يتلقى المجتمع عموماً ثقافة الفئات المسيطرة بكل رضى، ودون أي إدراك لغايات تلك الثقافة، المتمثلة في السيطرة على المجتمع والتحكم بعقول الناس ووعيهم السياسي، وهذا هو موضوع الفصل الأول.

أمـا الفرضيـة الثانيـة التي ينطلق منهـا الكتاب، فهي أن المعرفة فعـل سياسـي بالدرجـة الأولـى. فالمعـارف الدينيـة والأخلاقيـة والاجتماعيـة والعلميـة، إضافـةً إلـى عقائد وعادات النـاس وقيمهم الثقافية، كلها ذات مضمون سياسـي خفي، يراد منهاخدمة المصالح الأيديولوجية للفئات الأقوى اجتماعياً. إذ سيتضح لنا في النهاية، أنه حتى مفاهيم مثل: الخير، الشـر، الحقيقة، الأخلاق، الكرم، العدالة، الوطنية، الخيانة، الحرية، القناعة، الشريعة، الفقه، القومية،.. الخ كلها مفاهيم سياسية نسبية، يختلف مضمونها بحسب الفئات الأقوى في المجتمـع والسـياق السياسـي الذي تعمل داخلـه، وهذا هو موضوع الفصل الثاني.

ويقـوم الفصـل الثالـث بتحليل الصراع السياسـي على الدين في ثقافتنا المعاصرة، بغية الوقوف على الوسـائل السياسـية والفقهية التي تسعى للسيطرة على الدين ومؤسساته، وتحويلها إلى أداة للهيمنة بدل أن تكون أداة للتحرر والتقدم.

إذ سيتضح لنـا مـن خـلال هـذا الفصل أن مصطلـح «الفقه» هو مصطلـح سياسـي وليـس مصطلـح دينـي، لا يُـراد منـه سـوى تحقيق وسيطرة فئات بعينها على الوعي الديني للناس.

وفي الفصل الرابع سنناقش قضية قلّما تجد نقاشاً جدياً، ألا وهي قضية الصراع السياسي على العلم بين الفقهاء والساسة والعلماء، وكيفية تحول العلم إلى أداة للهيمنة وتغريب الناس عن واقعهم وحياتهم. كما سـنبيّن فيما إذا كان هناك شـيء اسـمه «علوم دينية»، وما هي الأسباب السياسية وراء ظهور تيار يريد «أسلمة العلوم».

وينتهي الكتاب بالفصل الخامس الذي يكشـف عن أن مضمون تراثنا المتداول اليوم، والذي طالما تغنينا به، يعود في غالبيته العظمى،

إلـى عصـر «الخـراب» كمـا يسـميه ابن خلـدون. لذا فإننـا حاولنا في هـذا الفصـل تحليل الأهداف والغايات والأسـباب التـي دفعت ثقافتنا المعاصـرة إلـى اسـتحضار تـراث عصر الخـراب، وليس تـراث عصر الازدهار، ومَنْ هي الفئات التي تتحمل مسؤولية هذا التزييف الهائل؟ وما هي غاياتها؟

كما نتوقف في الخاتمة لنلقي نظرة شاملة وتحليلية للوقوف عند ما هو مطلوب من مثقفينا اليوم، وهل من دور يمكن أن يقوموا به، في ظل الأوضاع السياسـية والاجتماعية لعالمنا العربـي التي تزداد تعقيداً وتشابكاً يوماً بعد يوم؟

مفهوم المعرفة في الكتاب

لـم تعـد أهميـة المعرفـة هـذه الأيـام، تعود إلـى بنيتهـا المنطقية والنظريـة، ولا إلـى القوانيـن العقليـة والتجريبية الصارمـة التي تكوّنها وتقبـع خلفهـا بقـدر ما أصبحت تعـود إلى بنيتهـا الاجتماعية، والدور السياسي الذي تقوم به ضمن المجتمع.

فقـد تبيـن للفكر المعاصـر، أن المعرفة هي عملية اجتماعية أكثر مـن كونهـا عملية عقلية. ولذلك فإن الاسـتقراء والاسـتنتاج والتحليل والتركيـب والتجريـد والملاحظـة... الـخ، عمليات عقلية تتبع بشـكل خفي لأهداف اجتماعية وتاريخية ودينية وسياسية.

بمعنـى آخـر، فقـد اتضـح أن العقـل المعرفي منذ أقـدم العصور وحتى اليوم، لم يكن أكثر من وسيلة لخدمة فئات معينة في المجتمع، إذ يعمـل هـذا العقـل علـى تسـويق أهـداف ومصالح الفئـات الأقوى اجتماعياً، وتسويغ عمليات التسلط والهيمنة التي تمارسها هذه الفئات على باقي مكونات المجتمع، تسويغاً معرفياً وعقلياًونفسياً.

وعليـه فـإن الكتـاب الـذي بيـن أيدينـا لا يتنـاول «المعرفـة» knowledge بالمعنى الفلسـفي التأملي، هذا المعنى الذي يقوم بإنتاج المعرفة عن طريق تصورات ذهنية يستخرجها من داخل العقل، بغرض تنظيـم الوجـود وفهمـه، كمـا هي الحال فـي تاريخ الفلسـفة منذ أقدم العصـور، بـل يريد أن يتناول المعرفة بوصفها فعلاً سياسـياً واجتماعياً ودينياً وعلمياً وتاريخياً. فالمعرفة اليوم لا يمكن دراسـتها إلا بوصفها «جزءاً من الواقع المعيش وعنصراً فاعلاً في شبكة العلاقات السياسية التي تتكون داخل مجتمع ما. وهذا يعني أن المعرفة تعود إلى العوامل الاجتماعية أكثر من عودتها إلى البنية المنطقية والعقلية»[1].

وبمـا أن المجـال الاجتماعـي، يخضـع للصراعـات والهيمنـة والتراتبيـة، فقـد وجـدت المعرفـة نفسـها مضطـرةً للدخـول فـي هـذه الصراعـات، وتبريـر النـزاعـات والمصالح، الأمر الـذي جعل المعرفة نفسها أداةً للسيطرة وعنصراً فاعلاً فيها.

فالكتـاب يهتـم بشـكل أساسـي بالجانـب الاجتماعـي للمعرفـة، أي بالآليـات التـي يفكـر ويبرر ويخفي ويمـوه العقل بموجبها الأفعال الاجتماعية، كلية كانت أم جزئية، دينية أم سياسية، علمية أم تاريخية، أخلاقية أم عقائدية.

واسـتناداً إلى ذلك سـنتوقف مطولاً عند تحليل كيفية بناء الناس قيمهم وحقائقهم ومعتقداتهم وأخلاقهم؟ وما هي العوامل الاجتماعية، والسياسية التي تدخل في عملية التكوين تلك؟ وهذا يعني أننا لا نتبنى طريقة البحث التي تعتقد بوجود حقائق مطلقة وقيم ثابتة وعقائد نهائية،

---

(1) الحـاج صالـح، رشـيد: «المعرفـة العلميـة بيـن العوامـل الاجتماعيـة والبنيـة المنطقية»، ضمن مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 1، المجلد 36، الكويت، 2007، ص 37.

على البحث المعرفي الكشف عنها وتقديمها للمجتمع، بل إننا نتبنى «النسبية الاجتماعية»، التي تذهب إلى أن القيم والحقائق تتغير من زمن إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، حسب تكوين كل مجتمع وأحوال الفئات المهيمنة عليه. وعلى هذا، فإننا لا نريد أن ندخل في عملية الصراعات الأيديولوجية لننتصر لهذا الاتجاه أو ذاك، لهذه المدرسة أو تلك، بقدر ما نريد أن نبحث في ماهية التفكير لدى إنساننا العربي، وما هي الطرق التي يستخدمها لتسويغ أفكاره عن السياسة والدين والعلم والتراث، وكيف يُقنع عقله باستبعاد المخالف لقيمه ووضعه في «دائرة الآخر».

فالثقافة العربية المعاصرة ليست بحاجة إلى مزيد من التيارات الفكرية تضاف إلى المدارس الإيديولوجية التي تتصارع داخل الساحة الثقافية: (إسلاميين، قوميين، ماركسيين، وضعيين، علمانيين، اشتراكيين، بنيويين،... الخ)، بقدر ما هي بحاجة إلى إعادة النظر في كل ذلك الإنتاج الفكري، والبحث عن طرق مختلفة في التفكير الاجتماعي والسياسي، بعدما اتضح أن معظم تلك المشاريع الفكرية وصلت إلى طرق شبه مسدودة، ووقعت في مشكلات تنم على عدم قدرتها على استيعاب الواقع الاجتماعي والسياسي العربي، الذي يزداد تعقيداً وتشابكاً هذه الأيام، ناهيك عن التغيرات المتسارعة التي يُحدثها الشباب في كل مكان.

لماذا النقد؟

لقد اخترنا لكتابنا المنهج التحليلي النقدي، لاعتقادنا أن النقد في النهاية يدفع ما هو غير واعي إلى دائرة الوعي، ويمنحنا فرصة التفكير فيما هو «لا مفكر فيه». فالنقد يغير في مسلمات التفكير، ويعيد

بناء مبادئ الوعي المعرفي من جديد. والبحث الذي بين أيدينا يطمح لإعادة تكوين شروط الوعي المعرفي في الثقافة العربية على أسس جديدة، تزعزع الأسس القديمة لتعيد بناءها بشكل مختلف.

فالمتأمل لحياتنا الاجتماعية والسياسية يلاحظ بسهولة، أنها قائمة على التقليد والمحاكاة والطاعة والعاطفة، وليس على التفاهم والتواصل العقلاني القائم على المنطق والتفكير السببي والاستنتاجي، وهذا يعود إلى أن المجتمع العربي يفتقر إلى التربية العقلانية والمنطقية. فالمدرسة تُعلّم الأولاد القراءة والحساب، ولا تعلمهم التفكير والفهم، والعائلة تعلمهم الامتثال لأوامرها واحترام إرادتها، ولا تدربهم على الاستقلالية في الرأي والتفكير، والعشيرة تعلمهم الخضوع لمطالبها للتمتع بمزاياها المعنوية والمادية، ولا تعلمهم الاستغناء عنها والاعتماد على الذات، والمؤسسات الدينية تهتم بتعليم الناس الأخلاق والإيمان وربطهما بالطاعة، ولا تهتم بتنمية التفكير المنطقي أو الحرية في التعبير، والمؤسسات السياسية تعمل على أدلجة الناس وتعزيز غريزة القطيع لديهم وجعلهم مواطنين خاضعين لمشيئة النظام، دون أدنى اهتمام بتنمية قدراتهم على فهم الواقع وإدراك مشاكل الحياة بطريقة مباشرة.

هكذا تُسدُّ جميع الأبواب أمام الإنسان العربي لممارسة الفعل العقلي والنقدي في مختلف مراحل حياته، ولذلك فهو يتعلم منذ نعومة أضفاره، وحتى آخر يوم من عمره، ميزات الطاعة والخضوع، وسلبيات النقد والتفكير العقلي، لدرجة أن كلمة «فهيم» أو «فهمان» أصبحت في مجتمعاتنا مرادفة للانتقاص من الشخصية والسخرية منها، وليس مدحها أو الثناء عليها.

فالخطاب المعرفي في الثقافة العربية المعاصرة، خطاب يكبت

النقد، ويقصي التفكير، ويرفض الاختلاف لأن الاختلاف «يفسد الود دائماً».

والنقد لا يُفهَم إلا على أنه تجريح، والتفكير لا يُفهم إلاَّ على أنه تحايل وسفسطة. وهذا ما جعل الثقافة المهيمِنة تربط النقد بمعانٍ سلبية كثيرة: (جلب الفتن، الهدم، التشكيك بالمعتقدات، إثارة الخلافات والأحقاد...الخ)، بل إننا كثيراً ما ننظر إلى الشخص الناقد على أنه معقد أو مريض نفسياً، ناهيك عن أنه مارق أو عميل أو لا يحترم عقائدنا.

ولذلك فإننا نسعى إلى تعزيز تقليد ثقافي يتخذ من النقد مبدؤه الموجه لفهم الظواهر الثقافية وتفسيرها، ويجعل مِنْ التحليل الاجتماعي العقلي أداته الأساسية لفهم الواقع الاجتماعي.

غير أنه إذا كانت الركيزة الأساسية للكتاب تقوم على نقد الأنظمة المعرفية في الثقافة العربية، من خلال نقد الوعي السياسي والديني والعلمي والتاريخي في ثقافتنا، فإن ذلك لا يعني رفضنا لتلك الأنظمة واستبدالها بأنظمة معرفية قادمة من مكان ما، سواء أكان هذا المكان الغرب البعيد أم الماضي المجيد، وإنما يعني أننا نسعى إلى إعادة بناء النظام المعرفي والقيّمي بما يحقق المصالحة بين العقلي والواقعي، بين النظام المعرفي من جهة، والواقع المتزايد تعقيداً وتشابكاً وتسارعاً من جهة أخرى، بغية إخراج الثقافة العربية من حالة «تنويم الوعي» وجعل المعرفة«داخل الواقع» وليست مفارقة له.

منهج الكتابة

يضاف إلى ما سبق أن الوضع الراهن للمجتمع العربي، وما يعانيه من هزائم وانتكاسات داخلية وخارجية مزقت فئاته الاجتماعية

وأرهقتهـا، بالإضافـة إلـى الثـورات التـي أخذت تندلع فـي كل مكان، يحتـم علينـا اختيار نوع من الكتابة يسـتجيب لتلك المشـاكل ويحاول فهمهـا، لتفسـيرها وإخراجها من المتاهـات الأيديولوجية، كتابة تناقش المشـاكل ولا تنظِّـر لهـا، تواجههـا ولا تؤجلهـا، تظهرهـا ولا تخفيها. ولذلـك اخترنـا لمنهـج الكتابة أن يكون واقعياً وعلميـاً ونقدياً. واقعياً لأنه يبتعد عن الكتابة التأملية النظرية الفلسفية المجردة التي تحاول بناء أنساق نظرية مغرقة في التجريد. وعلمياً لأنه يوظف مختلف منجزات العلوم الاجتماعية والنفسـية والأنتروبولوجية والسياسـية المعاصرة في عملية التحليل والتفسـير. ونقدياً لأنه لا ينطلق من الأحكام المسـبقة والبديهيـات الثابتـة والمسـلمات النهائيـة، بـل ينطلق مـن تحليل تلك الأحكام المسـبقة نفسـها، ليخضع كل البديهيات والمطلقات لفحص نقـدي، يكشـف المسـاحات المنسـية والمهمشـة فـي الثقافـة العربيـة المعاصرة.

أهداف الكتاب

نعتقد بأن دراسة محتوى الثقافة في المجتمع العربـي المعاصر، دراسـة واقعية علمية نقدية، قد تسـاعد في تحقيق ثلاثة أهداف نسـعى إليها:

1 - إخراج الثقافة العربية من ثنائياتها التقليدية:

فالثنائيات التي تسيطر على الثقافة العربية تكاد لا تنتهي: التراث أم المعاصـرة، السـلفية أم العلمانيـة، الليبراليـة أم الاشـتراكية، الوحدة أم الحريـة، المجتمـع أم الفـرد، الوطـن أمالمواطـن،... الـخ، ولذلك لا بـدَّ مـن إخضاعهـا لدراسـة تحليلية نقدية من خـلال مقاربة المعرفة الاجتماعية والسياسـية والعلمية والتاريخية في الثقافة العربـي، مقاربة

سوسيولوجية نقدية، تقوم بتحليل الواقع الثقافي العربي، بعيداً عن الخيارات الأيديولوجية التقليدية الجاهزة.

والتحليل المأمول يعتمد على المناهج السوسيولوجية العالمية المعاصرة، ولا سيما تحليلات فوكو للعلاقة بين المعرفة والسلطة، وتحليلات نيتشه عن العلاقة بين القوة والأخلاق، بالإضافة إلى الإرث الفكري لكل من: هابرماس، فرويد، والمفهوم الجديد الذي قدمه كل من كارل مانهاليم، دينس كوش، أريك فروم، جورج غورفيتش، ستيوارت هول، مالوري ناي، للعلوم الاجتماعية والنفسية والأنتروبولوجية.

2 - الاستجابة للتغير ونقد الجمود:

كما نظنُّ أن هذه الدراسة خطوة في الاتجاه المتنامي لفتح آفاق جديدة أمام الثقافة العربية المعاصرة، من خلال تقديم مستوى جديد من الأسئلة وآليات التفكير، تقوم على أولوية الواقع، وحضور السياسة في المجال المعرفي العربي. ولذلك فإن هناك سعياً لتجاوز الأسئلة التقليدية، وتقديم رؤية مختلفة للمفاهيم التي أثقلت كاهل ثقافتنا في مراحلها المختلفة. هكذا نجد أنه كان لا بد من تركيب فكري جديد، وبناء آليات في التفكير تستجيب للتغيرات التي تحيط بنا من كافة الجهات، وللتعقيدات التي أخذت تتشابك على كافة الأصعدة.

فالتخلف يعني بكل بساطة، أن تفكر في الواقع وتبني أنساقاً معرفيةً عنه، دون أن تستجيب تلك الأنساق لتعقيدات الواقع وهمومه المتجددة، وأن يبقى التفكير بالطريقة نفسها ولمدة طويلة في واقع يتغير ويتجدد كل يوم. ولذلك فقد وجدنا أنفسنا في مواجهة معضلة كبرى تعاني منها الأنظمة المعرفية والثقافية العربية، وتتمثل هذه المعضلة

فـي ميـل الثقافـة العربيـة إلى الثبـات والجمود والتمسـك بالمنطلقات والأحـكام المسـبقة؛ أمـا حجتهـا فـي هذا الثبـات فهي اسـتلهام ثقافة الأجـداد، والمحافظـة علـى خصوصيتها التاريخيـة التي يريد الآخرون النيل منها.

فثقافتنا المعاصرة تعتقد أن التغيير في المواقف «المبدئية والثابتة»، مهمـا تغيـرت الظـروف وتبدلت الأحوال، هو خيانة لمقدسـاتنا وثقافة أسلافنا، ودليل على عدم النضج وتذبذب في الشخصية وعدم قدرتها على تحمل مسـؤولياتها. ولذلك فإن هذه الثقافة تسـمي الجمود ثباتاً على المبادئ، وتسمى الاعتراف بتعقيدات وصعوبات الواقع استسلاماً، وتعتبـر التقليـد الأعمى وفـاءً للأجداد، وكل قديم أو موروث هو خير وفيه خلاصة تجارب الآخرين.

فمـا لا أصـل لـه مهـدوم، لأن المرء «لم يؤمر بإتباع نفسـه وإنما بإتباع غيره»، و«كل خير في إتباع من سلف.. وكل شر في أبتداع من خلف»[2].

وهذا عيب تشـترك فيه الثقافة الشـعبية وثقافة النخبة، ولا سـيما الأيديولوجيـات الدينية والماركسـية والقوميـة، التي تعيد قراءة الواقع، بيـن الحيـن والآخـر، بمـا يتناسـب ومنطلقاتهـا العقائديـة، وليس بما يتناسـب وتعقيدات الواقع وتضخم مشـكلاته. فالإنسـان، كونه يعيش في عالم يتغير ويتبدل باسـتمرار، فإنه من الطبيعي أن يغير في مواقفه وآرائه وتحليلاته، لأن تجاربه تنضج وخبراته تزداد وتحصيله المعرفي ينمـو، والواقـع المحيـط به أيضاً يزداد تعقيـداً، والأزمات تضغط أكثر فأكثر. ولذلك فلابدَّ من إعطاء سمة إيجابية للتغير.

(2) مبروك، علي: ما وراء تأسيس الأصول – مساهمة في نـزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص 7.

3-إسدال الستارعلى المشاريع الفكرية في الساحة الثقافية العربية:

فالمشـاريع: الإسـلامية، القوميـة، الماركسـية، البنيويـة، اليمينية، اليسـارية، الاشـتراكية،... الـخ، فقـدت الكثيـر مـن قيمتهـا الواقعيـة وقدرتهـا التحليليـة لفهـم الواقـع العربـي الذي يعاني من: الاسـتبداد، الطائفية، الفقر، البطالة، التخلف، الفساد، فشل مشاريع التنمية، صراع الهويات،... الخ.

فهـذه المشـاريع الأيديولوجية مشـاريع مثاليـة، بمعنى أنها تنطلق مـن الفكـر، وتحلـل الفكر، لتصل إلى فكر معين تعتقد أنه ينطبق على الواقع ويحل مشكلاته كافة، دون إعطاء الواقع الأولويةَ التي يستحقها. فالمهـم فـي هذه المشـاريع هو الاتسـاق المنطقي والصرامـة الفكرية، وليس إمكانيات التطبيق والقدرة الديناميكية على حل المشاكل.

فالمشـاريع السـابقة، مشـاريع عاطفية وجدانيـة بالدرجة الأولى. بمعنـى أن أصحابهـا قـد بنوا أفكارهم وتصوراتهـم، بناءً على رغباتهم وعواطفهـم وحماسـتهم، تدفعهـم عاطفـة صادقـة فـي حـب أوطانهم وتراثهم، إلا أن تلك العواطف النبيلة والحماسة الصادقة، لا تؤدي إلى نتائج تتناسب مع تلك العواطف والحماسة، إنْ لم تقترن بفكر منفتح، وعقلية واقعية، ومنهج تحليلي، وقدرة على ممارسة النقد وتقبله حتى في أكثر المسلمات بداهة.

وهذا يعني أن المشاريع المشار إليها، كانت بحاجة إلى أن تفهم أكثـر مـن أن تُصنِّـف، وأن تفكـر بما هو موجـود أكثر من تفكيرها بما ينبغي أن يوجد، وأن تقف مع كل المجتمع وليس مع فئة معينة، وأن تأخـذ بعيـن الاعتبـار مختلـف وجهـات النظـر ولا تتحيـز لوجهة نظر بعينهـا، وأن تهتـم بالمسـتقبل أكثـر مـن الماضي، وبالحاضـر أكثر من اهتمامها بالمستقبل والماضي، وأن تتفهم الاختلافات أكثر من سعيها

إلى التوحيد القسري.

وإذا كنَّا لا نعترض على الهمَّة الأخلاقية العالية لأصحاب تلك المشاريع، بل نكنُّ لها كل التقدير، لأنها صادرة عن شخصيات نبيلة تضع على كاهلها مشاكل وهموم شعوبها كافة، إلا أننا نعتقد أنَّ الطريقة العاطفية والوجدانيةفي مواجهة المشاكل، طريقةٌ غير مجدية، ولا يكتب لها النجاح في كثير من الأحيان، لأنَّ الطرق العاطفية قد تريح النفس وتسكِّن الانفعالات ولكنَّها لا تحلُّ المشاكلَ.

الواقع بدل الأيديولوجية:

إن الفقير - على سبيل المثال - ليس بحاجةٍ إلى دروسٍ في الأخلاق حتَّى لا يسرق، بقدر ما هو بحاجة إلى دخل جيد يجعله لا يفكر بالسرقة أصلاً. والطائفيُّ المتطرف ليس بحاجة إلى دروسٍ في التسامح والمحبة، بقدر ما هو بحاجة إلى أن يعيش في ظل ظروف لا تهدد وجوده الديني، ولا يشعر فيها أنه بحاجة لطائفته أو أنه مستهدف.

والمواطن ليس بحاجة إلى دروس في الوطنية ومحبة الأوطان، بقدر ما هو بحاجة إلى نظام سياسي يحترم حقوقه، لأنَّ هذا الاحترام هو الذي يجعل الوطن يكبر في فؤاده.

وهذا يعني أنه لا بدَّ من الوقوف على آليات تفكير الناس للكشف عن كيفية تسرب الأوهام السياسية والأفكار المزيفة إلى عقولهم، وكشف كيف يتمُّ إقصاء الواقع تحت ضغط العواطف والأحلام السياسية والدينية، وكيف يستطيع إنساننا العربي بناء عالم جميل ومثالي وبطولي، وقدماه مغروزتان في الوحل لدرجة أنه لا يستطيع أن يحركهما.

ولذلك فإن كتابنا يقصي مفاهيم مثل: (الأصالة، المعاصرة،

الحداثـة، القوميـة، الاشـتراكية،...الخ)، لأنهـا مفاهيـم لم تعـد لها أيَّة فاعلية في فهم الأنساق الثقافية العربية المعاصرة. فتحت هذه المفاهيم التـي تنشـرها الثقافـة المُهيمِنة سـنعثر على مفاهيم أكثـر واقعيةً، وأكثر قدرةً على فهم الثقافة العربية، وآليات عملها.

أسئلة أساسية

ولذلـك فإننا سـنحاول فهم التكوين المعرفـي للثقافة العربية من خـلال مواجهتـه بأسـئلة حرِجة مـن قبيل: هل الطائفية ظاهرة سياسـية أم دينيـة؟ هـل يعيـش العـرب واقعهم أم أفكارهم عـن الواقع؟ ولماذا فشـلت مشـاريع التنميـة العربيـة فـي معظـم البلدان التي رفعت شـعار التنمية بوصفها عنواناً لشـرعيتها؟ ولماذا انتشـرت الطائفية والعشـائرية في البلدان العلمانية؟ وهل هناك علاقة بين النظام السياسي والأنساق الثقافيـة للمجتمـع؟ ولمـاذا تنتصـر ثقافـة المحافظة على ثقافـة التغيير بشكل دائم؟ وهل للقيم القدرة على تغيير المجتمعات؟ وهل تفكيرنا السياسـي عاطفـي ووجدانـي لأننا ضعفـاء؟ وهل نسـتطيع التحرر من ثنائيـة القيـم الدينيـة والسياسـية؟ وكيـف نحـرر فكرنـا السياسـي مـن اللامعقـول والأوهـام الأيديولوجيـة؟ ثـم هـل نسـتطيع أن نتحـرر من ثقافـة التقديـس الأعمـى ونمارس ثقافة النقد البنّاء؟ وكيف سـنتخلص مـن أوهـام المسـتبد العـادل؟ وعبء القـراءات الاسـتهلاكية للتراث؟ ولمـاذا للاجتماعـي الأولوية علـى الديني؟ وهل الأمة مقبلة على التيه في بحور الهويات المتلاطمة؟ وهل نسـتطيع إعادة كتابة تاريخنا وفق أسـس علميـة وموضوعيـة، أم سـيبقى التاريـخ الذي انتصـر فيه الحق على الباطل، والخير على الشـر بشـكل دائم؟ وهل بالإمكان تخليص تاريخنا من النـزعة القصصية والحكاياتية الساذجة؟ ولماذا لا نهتم إلا

بالحروب والنـزاعات في ثقافتنا التاريخية؟ ثم لماذا لم نستحضر سوى تراث عصور الخراب، والتفسيرات الضيقة لكتبنا المقدسة؟

ومن هذه الأسئلة ستبرز الكثير من المفاهيم التي نعدّها مفتاحية لدراستنا، فهناك: غياب الحراك السياسي، علاقة المعرفة بالسلطة، التكوين السياسي للمعرفة، الاستبعاد الاجتماعي، الثقافة المُهيمِنة، الثقافة المهيمَن عليها، الثقافة الشعبية، الأساطير السياسية، الوعي الديني الاجتماعي، ثقافة النقد، سوسيولوجيا المعرفة، ثقافة النخبة، علاقة السياسة باللغة، ثنائية القيم، ثقافة القدرّية، السيطرة على الرأي العام، الذات المفسرة للتراث، الصراع السياسي على العلم، الفقه بوصفه ظاهرةً سياسيةً، تراث عصر الخراب، العلم الديني.

الفصل الأول

الثقافة المهيمِنة والثقافة المهيمَن عليها

يقوم النموذج الذي ننطلق منه في تحليلنا للمعرفة في الثقافة العربية المعاصرة - كما أشرنا سابقاً - على تقسيم الثقافة إلى قسمين: ثقافة مُهيمِنة، وهي المعارف والقيم والعقائد والأعراف الاجتماعية والدينية والسياسية للفئات الأقوى في المجتمع، أما القسم الثاني فهو الثقافة المُهيمَن عليها، وهي معارف وقيم الفئات الأضعف في المجتمع. فثقافة الفئات الأقوى هي الثقافة المهيمِنة على المجتمع، حتى أن الفئات الأخرى تكوِّن قيمها وتعيد ترتيب عقلها الاجتماعي، بما يتناسب مع قيم الفئات الأقوى. وهذا يعني أن الثقافة المهيمِنة لا تكتسب قوتها «من ذاتها» أو من تناسقها المنطقي وصدقها التجريبي، بل من القوى الاجتماعية التي تسندها[1].

فضمن هذا النموذج نجد أن الفئات الاجتماعية الأقوى: (زعامات عشائرية، أنظمة ديكتاتورية، طوائف دينية، أحزاب سياسية، فئات محافظة أو ثورية، فئات قومية أو عرقية، فقهاء، متصوفة، تجار، علماء،... الخ)، تقوم بفرض قيمها وأفكارها التي تحافظ على مكانتها

(1) كوش، دينس: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية - المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 120.

الاجتماعية والسياسية، وتصون مصالحها القريبة والبعيدة، على كامل الساحة الاجتماعية، عن طريق تحويل قيمها «الخاصة» إلى قيم اجتماعية «عامة»، بحيث يصبح من «المعيب» و«المحرم» على أي شخص أو فئة مخالفتها. لدرجة أن المخالفين أنفسهم يشعرون بتأنيب الضمير والانتقاص، ويتعرضون «للاستبعاد الاجتماعي» في حال مخالفتهم لقيم الفئات الاجتماعية الأقوى. هكذا تتبنى الفئات الأضعف، في أي مجتمع، قيم ومعتقدات الفئات الأقوى اجتماعياً، بطريقة لا واعية، في الوقت الذي تُستخدم فيه تلك القيم للسيطرة عليها.

فهناك، كما تؤكد العلوم الاجتماعية والثقافية المعاصرة، تراتب اجتماعي يُنتج تراتب ثقافي، بحيث توجه الثقافات بعضها بعضاً، وتسيطر بعضها على بعض، وتقهر بعضها البعض، ضمن المجتمع الواحد، بالطريقة نفسها التي تحسم فيها المعارك في الصراعات السياسية والعسكرية.

غير أنه إذا كانت الصراعات السياسية واضحة وصريحة، تشعر بها جميع الفئات الاجتماعية، فإن الصراعات الثقافية، بين الثقافة المُهيمِنة والثقافة المُهيمَن عليها، صراعات خفية لا واعية، مموهة، تتسرب إلى القيم والمعتقدات بطريقة غير مرئية. كما أن حدود التقسيم غير واضحة فيها، كما هو الحال الصراعات السياسية. يضاف إلى ذلك، فإن آليات الصراع بين الثقافتين، ليست آليات عنيفة ومادية، بل هي آليات معنوية تقوم على: (التكيف، الاستبعاد الاجتماعي، التمويه، المراقبة، التماهي، المزاودة، تقديم أهداف على أخرى، التدجين الفكري،...الخ). فالثقافة المُهيمَن عليها ثقافة متكيفة مع الثقافة المُهيمِنة ومستهلكة لنسقها

الثقافي، لدرجة أنها تميل في كثير من الأحيان إلى «نسيان الهيمنة»[2]، والتأقلم غير الواعي معها. وهذا واضح من طريقة تكوين الثقافة العربية للقيم التي تتناول ظاهرة «الفقر»، على سبيل المثال.

فالمتابع للثقافة الشعبية العربية، وهي ثقافة ناطقة باسم الفئات المُهيمَن عليها، يجد أنها تنظر إلى الفقر بوصفه ليس عيباً (الفقر ليس عيب)، بل إنه مدعاة للفخر (الأنبياء كلُّهم فقراء)، ومقدّرٌ من الله (المكتوب على الجبين لازم تشوفو العين)، ومن المعيب أن يشتكي الإنسان من الفقر بطريقة علنية وبشكل مُلح، لأن (الفقير ليس فقير المال، وإنما فقير الأخلاق والعلم).

ومن الواضح أن هذه القيم الإيجابية عن الفقر تُصَدِّرها الثقافة المهيمِنة المُنتجَة من قبل الفئات الغنية، والمسيطرة سياسياً على المجتمع العربي: (إقطاع، مُلاك، شيوخ ميسوري الحال، تجار متكيفين ومستفيدين من الفساد، متنفذين على اختلاف فئاتهم، الأجهزة الأيديولوجية المرتبطة بالسلطة السياسية، رجال الدين المتنعمين بمزايا ليس لها حد،... الخ). فهذه الفئات المُهيمِنة، والمتمتعة برفاهية اقتصادية عالية، تطلق مثل تلك القيم الإيجابية عن الفقر، وتقدمه على أنه مسألة تخضع «للجبر الاجتماعي»، لكي تكيف الثقافة الشعبية على تقبل الفقر ودفعها للتأقلم معه، حيث يصبح أمراً طبيعياً في المجتمع، ولا يعود يتحرّج منه أحد، بما أنه أمر مقبول اجتماعياً. حتى يصل الأمر إلى أن الله سبحانه وتعالى قد يبتلي به إنساناً ما لكي يمتحن قوة إيمانه وقدرته على الصبر.

هكذا تقوم الثقافة المُهيمِنة بإخفاء وطمس الأسباب الحقيقية

(2) المرجع نفسه: ص 127.

للفقر، سواءً كانت أسباب سياسية أم اجتماعية، ومن ثمَّ لا تعود المشكلة تكمن في البحث عن نظام سياسي واجتماعي يحقق العدل والمساواة، وينهض تنموياً بالمجتمع للحد من ظاهرة الفقر، بل تتحول المشكلة إلى مشكلة أخلاقية، لأن الناس لا يرضون بفقرهم، ويجرون وراء المال أيّاً كانت الأسباب. ولذلك فإن الفقر يصبح عقاباً أو ابتلاءً، وما على الناس سوى الصبر والرضا بما يحصلون عليه، أو تحسين أخلاقهم والكف عن مخالفة أوامر الله.

وهذا يعني في النهاية أن المشكلة تكمن في الناس أنفسهم، وليستفي الأنظمة السياسية. فالمهمُّ بالنسبة للثقافة المُهيمِنة أن لا يتحول الفقر إلى مشكلة يتذمر منها الناس بصوت عالٍ، وأن يتعايش المجتمع معه بطريقة إيجابية، لا تؤدي إلى حقد الفقراء على الفئات المسببة للفقر بشكل حقيقي.

وبذلك تنجح الثقافة المُهيمِنة في منع تشكل وعي سياسي بالفقر، قد يؤدي إلى «ثورات الفقراء»، كما حصل في ثورات الربيع العربي، وإن كان الفقر يفسر جانب تلك الثورات ولا يستغرق جميع أسبابها.

أما بالنسبة للثقافة المُهيمَن عليها، فإنَّ تَبنِّي مثل تلك القيم، والتفسيرات الإيجابية للفقر بكل رضا واعتزاز، مسألة مريحة للعقل، وتحقق الأمن النفسي للإنسان الفقير. فالفقر ليس عيباً بل قد يكون مدعاة للفخر والاعتزاز (كما هو الحال في غالبية أفلام ومسرحيات عادل إمام وأغاني سيد درويش).

فالثقافة المهيمنة تنتهي إلى أنه ليس للإنسان دور في فقره، لأنها مسألة أكبر منه، ولذا فإنه لا يتحمل مسؤولية ذلك الفقر.

وعلى الرغم من خضوع الثقافة المُهيمَن عليها للثقافة المُهيمِنة،

فإن هذا الخضوع ليس كاملاً وشـاملاً، بل تبقى هناك بعض المقاومة المضادة، لأن الأضعف في عالم الثقافة لا يكون عديم القدرة بشكل كامل، على تكوين وعي ثقافي مضاد للنسق الثقافي المفروض عليه[3]. فعلى الرغم من سيطرة الثقافة المُهيِمنة على القيم المتشكلة عن الفقر التي تتكون ضمن المجتمع، إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور بعض القيم المضادة، التي تنظر إلى الفقر بوصفه عيباً، أي يعود إلى عيب موجود فينا، وأنه ليس مقدراً بطريقة جبرية مطلقة، وأن الفئات المُهيِمنة تتحمل مسـؤولية كبرى في إفقار المجتمع (كما هي الحال في أشـعار وأغاني أحمد فؤاد نجم وسيد إمام)، إذ تتحول «الثقافة الشعبية»، إلى الموقع المضاد لتؤكد الأسباب السياسية للفقر. غير أن الثقافة المُهيِمنة سرعان ما تحاصر هذا الخطاب، وتتهمه بأنه خطاب لا أخلاقي، أو لا ديني، أو مشبوه ومدعوم من جهات خارجية!

ولذلـك نجـد أنـه مـن المجـدي التركيز علـى مضمـون «الثقافة الشـعبية» وآليـة عملهـا فـي تكوين القيم والمعتقـدات والمعارف، لأن هذه الثقافة ثقافة عامة الناس، ومسـتودعاً لأفكارهم وقيمهم السياسـية والاجتماعيـة؛ ففيهـا نلاحـظ كيف يكـوِّن الناس أفكارهـم وتبريراتهم وتفسـيراتهم لمختلف الظواهر الاجتماعية، كما نكتشـف كيف يديرون حياتهم ويفكرون بمستقبلهم، وكيف يتعاملون مع حكامهم، ويوظفون قيمهم الدينية في حياتهم العامة.

وهذا يعني أننا لا ننتقص من أهمية «الثقافة الشعبية»، وننظر إليها علـى أنهـا ثقافة هامشـية أو غير ناضجـة، كما أننا لا نميل إلى النـزعة التضخيمية لهذه الثقافة التي تُعدُّ من أهـم الأنساق الثقافية في المجتمع. بل إننا نريد أن نتناول هذه «الثقافة الشعبية» بوصفها:

---

(3) المرجع نفسه، ص 127.

1 – جزءاً أساسياً من ثقافة المجتمع العامة.

2 – لها نسقها المتكامل.

3 – ليست أقل نضجاً من «ثقافة النخبة».

4 – متداخلة ومتقاطعة مع ثقافة النخبة في كثير من القضايا.

ومع ذلك، فإننا ننظر إليها على أنها ثقافة تمثل الفئات المهيمَن عليها، أي ثقافة تميل إلى التكيف، والتلاؤم مع الثقافة المُهيمِنة. وبما أن المجتمع العربي المعاصر يعاني من سيطرة رهيبة من قبل الفئات المُهيمِنة (شيوخ عشائر، أنظمة عسكرية، زعماء طائفيين، أحزاب قومية، حركات إسلامية، أحزاب يسارية،... الخ)، فإن الثقافة الأكثر اتساعاً في المجتمع العربي هي الثقافة الشعبية المُهيمَن عليها من قبل تلك الفئات. ومن هنا تأتي أهمية هذه الثقافة وضرورة تحليل مضمونها وإخضاعها للدراسة والتحليل.

أولاً – الدور المشبوه لثقافة النخبة:

إن الثقافة الشعبية في العالم العربي لا تختلف كثيراً عن «ثقافة النخبة» من حيث أن ثقافة النخبة تعاني أيضاً من تأثير وتسلط الثقافةالمُهيمِنة. فالاختلاف بين الثقافتين ليس في المنطلقات والرؤى والأهداف الكبرى، وإنما هو فقط في آليات التبرير واللغة والشواهد، أي أنه اختلاف تكتيكي جزئي وليس اختلافاً استراتيجياً شاملاً.

فالعيوب التي تعاني منها الثقافة الشعبية هي العيوب ذاتها التي تعاني منها ثقافة النخبة، إذ نجد أن عيوب مثل: (الاصطفاف الأيديولوجي، والتبعية اللاواعية للثقافة المُهيمِنة، وتضخيم المشكلات الكبرى بطريقة عاطفية، وعدم الاهتمام بحقوق الشعوب عبر تهميش

مسألة حقوق الإنسان، والتشدق بنظرية المؤامرة وتضخيمها، والتشكيك في ثقافة النقد ورفضها بشكل كلي، وعدم توجيه أي نقد للمقدسات حتى لو كان بناءً، وتبنّي الكثير من الخرافات السياسية، والتمسك بالحقائق المطلقة والثابتة،... الخ)، هي عيوب تعاني منها ثقافة النخبة مثلما تعاني منها الثقافة الشعبية.

وأكثر من ذلك، يمكن القول إن ثقافة النخبة كثيراً ما تلعب دوراً سلبياً، فيما يتعلق بالعلاقة بين الثقافة المُهيمِنة والثقافة المهيمَن عليها. فثقافة النخبة تنتمي إلى الثقافة المُهيمِنة وتتبنى طروحاتها، والسبب في ذلك أن المثقفين النخبويين: (مفكرين، صحفيين، أساتذة جامعة، شيوخ دين، أدباء، فنانين، كُتَّاب،... الخ)، غالباً ما يسعون إلى الوقوف إلى جانب الفئات الأقوى، والتبني الكامل لطروحاتها، بغية الحصول على المزايا والمكاسب التي يحققها هذا التبني، إذ يدرك المثقف النخبوي أن مكانته وشهرته وانتشاره تتوقف على مدى انتسابه للثقافة المُهيمِنة.

وهذا يعني في النهاية، أن ثقافة النخبة هي التي تقود الثقافة الشعبية لقبول وتبني ثقافة الفئات المسيطرة في المجتمع، مستفيدةً من القيمة الاجتماعية المحترمة التي يحملها الناس للمثقفين عموماً، ولمثقفي النخبة خصوصاً.

ولعلَّ هذا ما يفسر اهتمام الأنظمة السياسية العربية بمثقفي النخبة، وعملها على استمالة الكثير منهم، عبر تقديم حزمة من المكاسب والمغريات المادية: (مناصب كبيرة، تسهيلات في العمل الثقافي، تخصيص منابر إعلامية...)، أو تقديم حزمة من المكاسب والمغريات المعنوية: (تقليد أوسمة مرموقة، احتفالات بذكرى ولادتهم، تكريمهم، إطلاق أسماءهم على الساحات العامة والشوارع..). وفي المقابل فإنَّ

الـذي لا يوالـي ثقافة السـلطة، ويندمـج مع طروحاتها ويدعو لها، فإنه سيحرم نفسه من هذه المزايا، وسيتعرض للتهميش أو النبذ، بالإضافة إلى إغلاق المنافذ والمنابر الإعلامية أمامه، وسـيتحول نشـر أي عمل لـه إلـى معركـة قد لا تسـتطيع الصمود أمام موافقات النشـر الإعلامية والأمنية والسياسية.

وفـي ضـوء مـا سـبق، فإننـا نجـد أن الثقافـة المُهيمِنـة تفرض سـيطرتها على الثقافة الشـعبية عبر مثقفي النخبة، ومنَ ثمَّ فإن ثقافة النخبة هي الحلقة الوسطى بين الثقافة الشعبية وثقافة السلطة. فدور ثقافة النخبة دور وسيط يقوم بالتسويق للأفكار والقيم التي تريد ثقافة السلطة أن تشحن الناس بها. أما الثقافة الشعبية فإنها لا تعرف شيئاً عن حقيقة المعادلات، وحسابات المصالح بين مثقفي النخبة وثقافة السلطة.

ولعل هذا ما يفسر ظهور بعض «الصناعات الثقافية» التي أخذت تدرُّ ربحاً كبيراً على مثقفي النخبة المندمجين مع ثقافة السـلطة. ومن أهم هذه الصناعات هناك الفضائيات الدينية التي تدعو إلى نشر الثقافة الدينية، عن طريق أسماء وأصوات محددة، ومن خلال أشخاص بعينهم. والأمر الذي يريح الثقافة السلطوية في هذه الفضائيات، أن المضمون الموجـود داخل هذه الوسـائل يتوافق مـع مصالح الثقافةالمُهيمِنة، لأن الخطاب الذي تقدمه تلك الفضائيات يدرب الناس على الصبر والرضا بالأمر الواقع والقبول بالقدرِّية المطلقة، ولذا ليس للبشر من دور كبير يمكن أن يقومون به في هذا المجال. هكذا تتم تبرئة الأنظمة السياسية من مشـكلات الواقع الاقتصادية والسياسـية والاجتماعية لأنها مقدَّرة، ولذا فإنه ليس هناك من عمل يمكن أن نقوم به سـوى الدعاء وطلب رحمة الله. إذ يتم تقديم مشـاكلنا بوصفها مشـاكلاً أخلاقيةً ناتجةً عن

عدم التزامنا بشريعتنا السمحة، وليست مشاكل سياسية ناتجة عن فساد الأنظمة السياسية وترهلها.

هكذا تنقلب أيضاً «فلسفة الدعاء»، من طريقة تساعد الناس على شحذ الهمم، وطلب المساعدة من الله لإنجاح الأعمال التي يقوم الناس بها - كما تنص على ذلك النصوص الدينية - إلى وسيلة يراد منها ترسيخ ضعف الإنسان وقبوله بأوضاعه أياً كانت.

ومن الملاحظات التي نسجلها في موضوع العلاقة بين مثقفي النخبة وثقافة السلطة، أن مثقفي النخبة إذا كانوا ينتمون سياسياً أو دينياً أو طائفياً أو عرقياً إلى صاحب السلطة السياسية في بلد ما، فإن انتماءهم لثقافة السلطة - على العموم - يكون أقوى، وتبنيهم لطروحات السلطة يتم بقدر كبير من الحماسة، لدرجة أنه يأخذ في بعض الأحيان طابعاً نضالياً. فالمثقفون القوميون يدافعون أكثر من غيرهم عن الثقافة المُهيمِنة، التي يفرضها النظام ذو التوجه القومي، مهما بلغت درجة فساد هذا النظام، على الرغم من عدم اهتمامه بالقومية إلا بالاسم. كما أن المثقفين الذين تعود أصولهم إلى الطائفة التي تحكم البلاد، غالباً ما يميلون إلى الاندماج بأفكار الثقافة السلطوية والدفاع عنها، أكثر من غيرهم من مثقفي الطوائف الأخرى.

وهذه إحدى مفاسد ثقافة النخبة، بمعنى أن التنوع السياسي والطائفي والديني والعرقي والعشائري، الموجود ضمن أي بلد عربي، سرعان ما يجد صداه بطريقة سلبية بين أوساط الفئات المثقفة، ليتحول إلى تناحر على أسس طائفية وسياسية. أما الأنظمة السياسية فإنها تضغط على المثقفين المعارضين بشكل أكبر، إذا كان هذا المثقف ينتمي إلى العشيرة أو الطائفة التي تحكم البلاد. كما أن تصنيف أهل العشيرة أو الطائفة لهذا المُعارض، قد يصل إلى حدِّ النبذ والوصف

بالخيانة، لأنه يهدد وجود النظام السياسي الذي يقدم الكثير من المزايا والمكاسب لأبناء هذه العشيرة أو تلك الطائفة.

ومن هنا أصبح بإمكاننا أن نحدد دور ثقافة النخبة بالنسبة للثقافة المُهيمِنة في نقطتين أساسيتين:

الأولى: جعل «علاقات فرض السلطة تبدو طبيعية، وكأنها جزءٌ من الممارسة اليومية الثقافية»[4]، حيث يصبح خضوع الثقافة الشعبية لطروحات الثقافة المُهيمنَة مسألةً عاديةً، ولا تخفي داخلها أي نوع من الخداع والتمويه والإكراه.

الثانية: جعل الناس يشعرون وكأن «لهم حصةً في السلطة التي تستغلهم وتتحكم بهم»[5]. ويتحدد هذا الدور في عمل مثقفي النخبة على إقناع الناس بأن طروحات الثقافة المُهيمِنة، والمتمثلة في التصدي للمؤامرات، والاعتزاز القومي والديني الماضوي، والتأكيد على الوحدة الوطنية..، أمور لا بدَّ من الدفاع عنها، عبر الدفاع عن النظام الذي يرفع هذه الشعارات، مهما بلغت درجة فساد هذا النظام وطائفيته وتعصبه لعشيرة معينة. وهنا يستغل مثقفي النخبة قرب الشعارات الدينية والقومية من وجدان الناس وتعلقهم العاطفي بها، حتى يمرروا مسألة الدفاع عن هذا النظام أو ذاك، هكذا يبدأ الناس العاديون بالتصرف كما لو كانت الثقافة المُهيمِنة هي ثقافتهم الخاصة. وبذلك تقوم - بحسب غرامشي - الفئات الحاكمة «بفرض وجهات نظرها الثقافية ومعاييرها وممارساتها على الطبقات الدنيا»[6]،

(4) ناي، مالوري: الدين الأُسس، ترجمة هند عبدالستار، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص 96.

(5) المرجع نفسه، ص 96.

(6) المرجع نفسه. ص 97.

عبر مثقفي النخبة، المسيطرين على وسائل الإعلام والجامعات ودور العبادة ومختلف المؤسسات الثقافية.

ثانياً - علاقة الثقافة الشعبية بالثقافة المهيمِنة:

يبين لنا علم النفس المعرفي، أن كل الفئات الاجتماعية داخل المجتمع، تنتج مجموعة من القيم والتصنيفات والأفكار النمطية، عن نفسها وعن الآخرين، إذ تضمَّن هذه القيم والأفكار، رؤيتها للحياة وقناعاتها في مختلف القضايا الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والدينية.أما ظهور تلك القيم والأفكار والرؤى، فيخرج على شكل: (عادات، أعراف، أمثال، تصورات، نصائح، حكِم تتناقلها الأجيال..)، لدرجة أنها تتحول لتصبح دستوراً ثابتاً، ومُقدَّساً يصعب على أي فرد في الجماعة أن يخرج عليه أو يوجه له أي نقد جذري.

وكل فئة اجتماعية من تلك الفئات، تنتج القيم والأفكار التي تخدم مصالحها، وتساعدها على تثبيت سيطرتها الاجتماعية والأيديولوجية والنفسية والأخلاقية على باقي فئات المجتمع.

أما السؤال الذي نريد أن نطرحه في هذه الفقرة فيتألف من شقين: يتعلق الأول بطبيعة الثقافة الشعبية، ويتعلق الشق الثاني بالسمات العامة التي تميزها. ونحن نسعى إلى تحليل القيم والأفكار التي تنتجها الثقافة الشعبية، أو المهيمَن عليها، لكي نحدد الآليات الاجتماعية والنفسية التي تلجأ إليها للتكيف مع الثقافة المهيِمنة ومسايرتها.

1 - طبيعة الثقافة الشعبية:

إذا كانت الثقافة الشعبية هي ثقافة تقليدية متوارثة، تحمل داخلها رؤية عامة الناس لمختلف الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مجتمع ما، وإذا كانت تتأثر تلك الثقافة - مثلها

مثـل الثقافـات الأخرى - بالأوضاع السياسية والظـروف الاقتصادية والمعتقـدات الدينيـة لمجتمعها، ناهيك عن تأثرها بمسـتوى المعرفة العلميـة فـي المجتمـع، وإذا كانت ثقافة تقوم على الثقة بكل التقاليد والتجـارب العمليـة للمجتمـع، وما يقول بـه الحس العام والأخلاقي للناس، فإن ماهية هذه الثقافة الشعبية تعني أنها ثقافة «تابعة ومنقادة ومتكيفة». فالثقافة الشعبية هي بالتعريف «ثقافة مجموعات اجتماعية تابعـة»[7]، أي ثقافـة الفئـات الاجتماعيـة الأضعـف. ولذلـك فإنها لا تملك سـوى التكوّن في وضعيات هيمنة[8]، وهذا ما يفسـر أنها ثقافة تميـل عمومـاً إلـى التكيف والاندماج، حيث تتمكـن الثقافة المهيمِنة مـن احتوائهـا وإعـادة توجيههـا بسـهولة. وهـذا ما دفـع دنيس كوش إلـى وصفهـا بأنهـا مجموعـة مـن «طرائق التـلاؤم» مع ثقافـة الفئات المهيمِنـة أكثـر مـن كونهـا نسـقاً يقاوم تلـك الهيمنة[9]. فقيـم وأفكار الثقافة الشـعبية ليس لها من هَمٍّ ووظيفةٍ سـوى التأقلم والتكيف مع ثقافـة الفئـات المُهيمِنـة، لأنَّ هذه الثقافة في النهاية، ليسـت أكثر من اسـتجابة لقيـم وأفـكار الثقافـة المُهيمِنة. هذا وتأخذ تلك الاسـتجابة أشـكالاً كثيـرةً منها: (الهـروب، التكيف، المواربـة، التماهي، الولاء، الإيحاء، التعويض، التبرير.. الخ). ولذلك نجد أن العلاقة بين الثقافة الشعبية وثقافة الفئات المُهيمِنة ليست علاقةً تصادميةً، بل هي علاقة اسـتيعابية تعتمد أسـلوب «القوة الناعمة» اللاشـعورية، أي ممارسـة القوة بطريقة لا واعية. فالثقافة المُهيمِنة تلجأ إلى التمويه على الثقافة الشعبية، وتوجيهها بطريقة غير مباشرة، وامتصاص انفعالاتها الأولية،

(7) كوش، دينس: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص 124.

(8) المرجع نفسه، ص 124.

(9) المرجع نفسه: ص 125.

والالتفـاف على مطالبهـا، بطريقة تخدم إيديولوجية الفئات المُهيمِنة. وللوقـوف علـى الأسـاليب التـي تلجأ إليها الثقافة المُهيمِنة للسـيطرة علـى الثقافة الشـعبية، وتدجينها بأسـاليب التفكيـر العاطفية، وإلهائها بعالم وهمي مبني من الألفاظ والكلمات التي ليس لها علاقةً بالواقع، ولدراسـة الأثر الذي تتركه تلك الأسـاليب على الثقافة الشـعبية وما تحمله من قيم ومعارف، لا بدَّ من التوقف عند السمات العامة لهذه الثقافة الشعبية، إضافةً إلى المبادئ والقواعد التي تحكم آلية تكوين قيمها وأفكارها.

2 - السمات العامة للثقافة الشعبية:

1" - عاطفية غير عقلانية:

الثقافة الشعبية، أو ثقافة الجماهير - كما يسميها فرويد- سريعة التأثـر والتصديـق ويعوزهـا الحس النقدي، لا تعرف المسـتحيل، بل تقوم على اختراقه والعمل على تحقيقه[10]. أما عواطف الجمهورفهي عواطف: «بسيطة جداً على الدوام وشديدة التأجج. وعليه لا يعرف الجمهـور لا شـكًّاً ولا تـردداً»[11]. كمـا أن الجماهيـر «لا تعرف البتة الظمـأ إلـى الحقيقـة. فهـي تطلب أوهاماً، وعنها لا تسـتطيع عزوفاً. وهي تقدم على الدوام اللاواقعي على الواقعي، واللاواقعي يؤثر فيها بنفـس قـوة تأثيـر الواقعي. وعندها ميل ظاهر للعيان إلى عدم التمييز بينهما»[12].

(10) فرويد، سـيغموند: علم النفس الجماهير، ترجمة وتقديم جورج طرابيشـي، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006، ص 178.

(11) المرجع نفسه، ص 33.

(12) المرجع نفسه: ص 37.

2" - سيطرة القيم الاجتماعية على الفرد:

ويمكن تفسير هذا الطابع العاطفي اللاعقلاني للثقافة الشعبية، بأنه يعود على الحضور القوي للمجتمع في وعي الفرد، حتى تذوب فيه شخصية الفرد بشخصية المجتمع؛ حتى ينشأ ما يسميه غوستاف لوبون بـ«النفس الجماعية»[13]، التي تُسيِّر عقل الفرد وطريقة تفكيره، وتفرض عليه تبني قيم وأخلاقيات الجماعة، إذ يجد الفرد نفسه كأنه عضو في جماعة، ليس له من دور فيها سوى إرضاء الجماعة وتلبية مطالبها المعنوية والأخلاقية.

والقضية اللافتة للانتباه - بحسب لوبون - أنَّ الفرد يلجأ إلى أفعال وسلوكيات وتبني قيم وأفكار، ما كان ليأخذ بها لولا أنه عضو في جماعة. وهذا يعني في النهاية، أن الصفة العاطفية واللاعقلية للثقافة الشعبية سببها الجماعة التي ينتمي إليها الفرد وليس الفرد نفسه. فالفرد يميل إلى العقل والتفكير السببي عندما يكون بمفرده، في حين يتحول إلى شخص عاطفي أو انفعالي أو«همجي»أو«غريزي»، عندما يعود إلى الاندماج مع الجماعة التي ينتمي إليها، سواء كانت هذه الجماعة: دينية، قومية، عرقية، طائفية أم سياسية.

ولعل هذا ما يفسر إصرار الخطاب السياسي العربي الرسمي على مخاطبة الناس بصيغة الجموع الدينية، أو الجماهير الغفيرة، أو الفئات الكادحة.

فمناداتهم بصيغة الجموع، يعني مخاطبة «النفس الجماعية» الموجودة داخلهم، وهي نفس تميل إلى الرضوخ والخضوع والإيحاء[14]، الأمر الذي يسهل سيطرة الفئات المهيمِنة على تلك الجموع.

---

(13) المرجع نفسه: ص 33.

(14) المرجع نفسه، ص 34.

وبما أن المعرفة مرتبطة بالمجتمع، فهذا يعني أن البنى الذهنية للأفراد تعتمد على أوضاعهم التاريخية وظروفهم الاجتماعية والسياسية: (الدين، المنزلة الاجتماعية، العرق، الحرفة وطبيعة العمل، الوضع الاقتصادي، المستوى العلمي، التوجه السياسي، الانتماء الطائفي، طريقة التربية، السكن في الريف أم المدينة، طبيعة النظام السياسي الذي يعيش في كنفه الفرد.. الخ). فتلك العوامل هي التي تحدد فيما إذا سيكون الفرد: (متعصب، متسامح، عقلاني، سلفي، قومي، يساري، يميني، ثوري، محافظ، تقليدي، تنويري، علماني، مثالي، واقعي، منفتح، منغلق، خيالي، مؤمن، مادي.. الخ).

وعلى ذلك فإن «الأغراض الاجتماعية» للفئات المتعايشة في المجتمع تلعب دوراً كبيراً في تفكير الفرد وتحدد «مضامين آرائه». حيث يمكن القول: إن عملية تفكير الفرد في الحياة الاجتماعية والسياسية، لا تعود إلى الطبيعة الفطرية والقبليّة للفرد، بل إلى موقعه الاجتماعي والسياسي في المجتمع[15]. فالتفكير عملية موجهة اجتماعياً، لدرجة أن مانهايم، «لا يُرجع التناقض في الدوافع المختلفة في المجال الاجتماعي إلى النظريات، والأفكار السياسية السائدة في المجتمع، بل إلى الإطار الكلي للمصالح الجماعية»[16]. إذ تظهر المصالح الجماعية في وعي الفرد، عبر توسط خطوات خفية، بصورة «نظريات مجردة» واختلافات تأملية وفكرية مثالية[17]. يضاف إلى ذلك أنه حتى العمليات النفسية التي تجري داخل الإنسان: (التعويض، النكوص، التنفيس، تمركز حول الذات، الإسقاط، السوداوية، العقد النفسية.. الخ)، هي

(15) مانهايم، كارل: الأيديولوجيا واليوتوبيا، ص 395.

(16) المرجع نفسه، ص 397.

(17) المرجع نفسه: ص 397.

في النهاية ذات أسباب اجتماعية وسياسية، على الرغم من استقلاليتها النسبية عن العوامل الاجتماعية.

كما أن التفكير، بحسب غورفيتش أبعد ما يكون عن «الاحتكار في الوعي الفردي»[18]، لأنه يرتدي بكل وضوح «طابعاً جماعياً، بحيث يمكن القول بالأحرى إن في التفكير الشخصي تَمْثُل أنوات شتى تتنافس فيما بينها»[19]. وهذا يعني أن هناك «إسقاط جماعي في الفردي»[20]، وأن معايير الأحكام والأفكار هي معايير اجتماعية دائماً، حتى لو ظنَّ الفرد أن أفكاره تُستخرج من ذاتِه.

فالأفكار والمعارف العامة هي إنتاج اجتماعي خاضع للصراعات الاجتماعية والتنافسات السياسية، وعلى ذلك فالفكر هو «كائن سياسي» بامتياز، من حيث النشأة والوظائف التي يقوم بها. وهذا واضح من تحوّله إلى «أداة» للصراعات الاجتماعية والسياسية أقوى وأمضى من الأسلحة العسكرية. فبواسطته تهيمن بعض الفئات على فئات أخرى، ويتم التلاعب بالمصالح من خلال التمويه عليها، وبواسطته يتم إنشاء أهداف زائفة تندفع الشعوب للتضحية في سبيلها.

إنَّ مثل هذا التضمين المتبادل بين الأفكار والمعارف من جهة، والتفاعلات الاجتماعية والسياسية من جهة ثانية، يدفعنا للتأكيد على أهمية العلاقة الجدلية بين «الأطر الاجتماعية والمعرفة» بلغة غورفيتش، وعلى ضرورة وضع المعرفة في الأفق السوسيولوجي لها. لدرجة يمكن معها التأكيد على أنّ لكل نظام سياسي، نظامه المعرفي والذهني الذي ينتجه، حيث نتمكن من تحديد النظام

(18) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 20.

(19) المرجع نفسه، ص 20.

(20) المرجع نفسه: ص 20.

المعرفـي لمجتمـع مـا بمجـرد معرفتنـا للنظام السياسـي السـائد في ذلك المجتمع.

3"-المفعول السحري للغة:

تمـارس الألفـاظ والكلمـات فـي الثقافة الشـعبية، تأثيراً سـحرياً ووجدانياً وتقديساً رهيباً يلجُ إلى داخل عواطف وانفعالات الناس[21]. فالألفـاظ والكلمـات الرنانة، والمصطلحات التي تحمل معاني البطولة والتضحيـة والأمجـاد، تثيـر فـي نفـوس النـاس أعنـف الانفعـالات، وتلهـب المخيلـة بصـورة كفاحيـة تدفع أصحابها إلى القيام بأي شـيئ يُطلـب منهـم. حتـى العقل والمنطـق والواقع والمصالـح الموضوعية، لا تسـتطيع أن تقـف فـي وجـه الجمـوح العاطفي الـذي تلهبه الألفاظ ذات المضمون القومي، أو الديني، أو العرقي، أو العشائري. وهذا ما دفـع فرويـد إلـى التأكيـد على أنه يكفي تلفظ أحـد الألفاظ القومية أو الدينية، أمام الجماهير بخشوع، حتى تضيء الوجوه بالاحترام والتبجيل وتنحنـي الجبـاه[22]. وهذا ما يُذكّر فرويد بالقوة السـحرية التي تحملها الكلمات والأسماء لدى البدائيين.

حتى الهوية – كما يؤكد علم الاجتماع اللغوي المعاصر – هي فـي المحصلـة «ظاهـرة لغوية»[23]، فالدور الذي تلعبه اللغة في التفكير والإدراك هو دورٌ كبيرٌ، وتتأسـس عليه شـخصية الإنسـان. وهذا يعني في النهاية، أن فكر الإنسان وقيمه التي يشكلها، وأخلاقه التي تؤسس لحياتـه، كلهـا عمليـات تتـم عن طريق الألفاظ والكلمـات. فللغة دور

---

(21) فرويد، سيغموند: علم النفس الجماهير، ص 37.

(22) المرجع نفسه، ص 37.

(23) جوزيـف، جـون: اللغـة والهويـة، ترجمةعبد النـور خراقي، المجلـس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة – العدد 342، الكويت، 2007، ص 178.

كبيـر فـي تكوّن الثقافات وتشـكل الهويات، سـواء كانت هويات دينية أم سياسية أم عرقية. حتى أن أرنست رينان (1823 - 1892) بالغ في الأمـر وربـط بيـن العقلية واللغة لأهـداف اسـتعمارية، عندما اعتبر أن الربط بين اللغة والعقلية مسـألة قبلية فطرية، وليسـت حصيلة ظروف اجتماعية واقتصادية[24].

وبعيداً عن تحليلات رينان للغة والعقليات وأهدافه الاستعمارية، يمكن أن نطلق على الإنسان وصف «كائناً لغوياً»، ليس لأن لديه لغة يتكلمهـا ويتميـز بهـا عـن باقـي الكائنـات، بل لأن شـخصيته وتفكيره وهويته وعقائده وأخلاقه ومبادئه السياسية، يكّونها عن طريق اللغة.

وهذا مايفسر أن الثقافة الشعبية ثقافة «خطابية» منذ القديم وحتى أيامنا هذه. فإلقاء الخطب الملتهبة والمنمّقة والمحمَّلة بالألفاظ الرنانة والعاطفية، يعدُّ من أهم وسائل التأثير في عقول الناس وقلوبهم، وأفضل طريقة لحملهم على اعتناق مواقف ومبادئ معينة، ودفعهم إلى القيام بأعمال استثنائية، لا يمكن القيام بها لولا ذلك التحفيز اللغوي العارم. فالخطابـة لعبـت دوراً كبيـراً أيام الثورة الفرنسـية، وفي معظم الثورات السياسية والدينية. كما أن للخطب الدينية في العالم الإسلامي، تأثيراً كبيراً على شـخصية المسـلم وعواطفه وطرق تفكيره. حتى أن لتجويد القـرآن الكريـم وقراءتـه مـن قبل قرّاء محترفيـن وقع خاص في قلوب المسلمين، لدرجة أن البعض يجهش بالبكاء في لحظات الخشوع.

وقد وصلت درجة تأثير اللغة على الثقافة الشعبية العربية أن لكل عشيرة شاعر ينطق باسمها، حتى غدا الشعر - وهو أكثر أنواع الكلام تأثيراً في نفوس الناس - ديوان العرب.

---

(24) نقصد هنا المستشرق الفرنسي أرنست رينان.

كما أن السحر وكتابة الرُقيات والحُجب تعتمد على كتابة ألفاظ وجمل معينة، يُعتقد أنَّ لها تأثيراً كبيراً على حياة الناس، وقدرةً على القيام بأعمال مرغوبة، ولكن ليس بالإمكان تحقيقها. فالثقافة الشعبية تنسب إلى الألفاظ والكلمات، وحتى الحروف، القدرة على القيام بأعمال خارقة وجبَّارة. فهناك حروف تجلب السعادة وحروف تجلب النحس، وحروف معينة تكتب ليشفى بها المفلوج، وحروف أخرى تكتب ليشفى بها المصاب بالحمى. كما أن كبار اللغويين والمؤرخين العرب، أمثال ابن منظور، وابن جني والزمخشري، وقعوا في سحر الكلمات، فتحدثوا عما يسمونه بـ«طبائع الحروف» وأسرارها، وقدرتها على القيام بأعمال خارقة[25]. وقد وصل الأمر اليوم إلى حد القول: إن لكل شخص نصيباً من اسمه، على الرغم من أن اختيار الاسم، هو حادثة تخضع للصدفة والمزاج، وليس لها من أثر على شخصية الفرد وكيانه.

وتوضح لنا العلوم الاجتماعية أن تأثير الألفاظ والكلمات والعبارات الرنَّانة، إذا كان كبيراً وقوياً في المجتمعات التقليدية، فإنه يتراجع كثيراً في المجتمعات الصناعية والديمقراطية.

وهذا يعود إلى أن الثقافة التقليدية عموماً «ثقافة شفهية» تهتم كثيراً بالأقوال، بعكس المجتمعات المتقدمة ذات الطابع العملي، والذي تفرضه عليها طريقة العيش المعقدة، حيث القيمة الكبرى للأعمال والأفعال وليس للأقوال.

هكذا تتضح الصورة. فالناس يتأثرون باللغة والألفاظ، لأسباب تتعلق بالهوية ولأسباب نفسية. وفيما يتعلق بالسبب الأول فإن اللغة

(25) بيضون، أحمد: «كلمن – توهمات في المفردة العربية»، ضمن مجلة الفكر العربي، العدد 3، مركز الإنماء العربي، بيروت – طرابلس، 1978، ص ص 98 – 101.

هي التي تشكل هويتنا؛ ذلك أن وظائف اللغة التقليدية لم تعدْ تقتصر على التواصل مع الآخرين وتسمية الأشياء، بل اتضح أن للغة وظيفة ثالثة قد تكون أهم من الوظيفتين السابقتين[26]. فالناس يكوِّنون هويتهم وانتماءاتهم وصورتهم الاجتماعية والسياسية عن طريق اللغة. وهذا ما يفسر المفعول السحري للغة والكلمات عند الجماهير داخل الثقافة الشعبية.

أما فيما يتعلق بالسبب الثاني فإنَّ اللغة هي صديقة الإنسان، والوسادة التي يرتاح إليها عند ما يتعب وتزداد الضغوطات عليه، كما أنها الكائن الذي يمنحنا الهمَّة والعزيمة ويرفع من معنوياتنا وقت الشدائد. فالألفاظ والكلمات المنطوقة تقدم للمستمع: (المواساة، الهدوء، الحب، الابتهاج، تطريب مشاعر الحزن،.. الخ)، كما قد تثير فيه مشاعر العزة والكرامة، وقد تنفس أيضاً عن همومه وآلامه وغضبه وتمنحه شعوراً وهمياً بالتحرر من تلك الهموم.

فاللغة تقدم للإنسان حلولاً مجانيةً لمشاكله، وتمنحه قيمة لم يكن ليحصل عليها لولا اللغة. وهذا ما يفسر تعلق الثقافة الشعبية بالألفاظ وعالم اللغة، وابتعادها عن الواقع. فاللغة مطواعة بعكس الواقع الجاف والقاسي الذي لا يمنحنا إلا القليل، فهي تمنحنا الأمان النفسي، والهدوء الروحي، وتحقق لنا رغباتنا وأمنياتنا دون أن نبذل أي جهد، ولذلك فإن الثقافة الشعبية تعيش في عالم اللغة والألفاظ، وتبتعد عن عالم التفكير الواقعي والعقلي، لأن العالم الأول نحصل داخله على كل ما نريد دون عناء، ونحقق أكبر الانتصارات، ونحل أكبر المشاكل دون عناء، في حين يدفعنا العالم الثاني إلى العمل، وتحمل المسؤوليات والتضحية، وأحياناً يجعلنا نتألم ونعاني من هموم

(26) جوزيف، جون: اللغة والهوية، ص 42.

الواقع ومشاكله التي قد لا تنتهي.

غير أن مشكلة هذا العالم اللغوي تكمن في أنه يسلبنا وجودنا الحقيقي، ويمنحنا وجوداً وهمياً زائفاً، ويخلق لنا الكثير من المشاكل إذا ما رفعنا رأسنا خارجه ولو للحظات. ففي عالم الألفاظ والكلمات، يطلق الضعيف اجتماعياً والمهمش اقتصادياً عشرات الألفاظ والعبارات التي تمنحه القوة والجبروت، لدرجة أنه لا يستطيع أحد أن يقف في وجهه، وهذه الكلمات تكفي لكي يشعر الشخص بأنه ليس مهمشاً وأنه ذو سطوة اجتماعية داخل مجتمعه. كما يصرح الفقير بالألفاظ التي تقدم صورة عنه أمام الناس، تجعله ليس بحاجة إلى المال، وأنه يستطيع أن يشتري أي شخص ويبيعه على الرغم من فقره، وأنه أهم من أكبر الأغنياء في بلدته. يضاف إلى ذلك، فإن الفقير لا يتزوج بالأميرة الجميلة إلا في عالم اللغة، كما أن الحياة الرومانسية المثالية الحالمة للشعوب، لا يستطيع الناس أن يعيشوها إلا في عالم اللغة؛ والشخصيات المثالية بشكل مطلق لا وجود لها إلا في عالم اللغة، والقصص التاريخية والرومانسية.

4" - ثقافة ثنائية القيم:

الثقافة الشعبية ثقافة حادة تكثر من الأحكام القطعية والأجوبة النهائية. ويعود السبب في ذلك إلى أنها درجت على تصنيف قيمها ومعتقداتها بطريقة ثنائية قطعية. فكل شيء إما أن يكون صادقاً أو كاذباً، خيّراً أو شريراً، عادلاً أو ظالماً، حقيقياً أو باطلاً.. الخ، ولا وجود لأي توسطات بين هذه الأحكام.

وينتج عن هذه التقسيمات الحادة مواقف حادة أيضاً، إذ ينقسم الناس إلى مؤيد ومتحمس، أو معارض ورافض، لدرجة أن آراء الناس

وقيمهم وأفكارهم تنقلب لتصبح جزءاً عزيزاً من شخصيتهم وهويتهم. وهذا ما يدفع الناس للتعصب لتلك الآراء والأحكام، والانغلاق على قيمهم، والتشنج لعقائدهم التي يؤيدونها. فالخيار الثالث الوسطي هو خيار غير مفكر فيه أصلاً ومرفوض.

وتعود هذه الحِدَّة في تفكير الناس العاديين وتحمسهم وتعصبهم لآرائهم وقيمهم وعقائدهم إلى أن غالبية الفئات الاجتماعية تميل إلى السيطرة والهيمنة على الفئات الأخرى، مثلما يسعى كل فرد إلى الهيمنة وقيـادة أصدقائه وأقاربـه وعائلته. فالأب لا يرضى إلا أن يعلم أولاده قيمـه وأخلاقياتـه، ليـس لأنه يريد الخير لهم، ويعتقد أن ذلك يجعلهم يحققون السعادة والنجاح، بل لأن للأب نـزعة تسلطية وذكورية عارمة تجعله يعي نفسه بأنه مصدرٌ لقيم وأخلاق الآخرين، لدرجة تدفعه إلى الاعتقاد بأنه سيعيش حياته وحياة أولاده بنفس الوقت[27].

يضـاف إلـى ذلك، أن الصراعـات الموجودة بين مختلف الفئات الطائفية والعشائرية تساعد على تبني الطريقة الثنائية في التفكير. فشيخ العشـيرة أو زعيم الطائفة يتحول إلى مرشـد ومنِّظر ومؤسِّـس ومربـي وراعـي، لدرجـة أن الأفـراد لا يعرفون سـوى الطاعـة والخضوع، وما يصـل إلـى مسـامعهم هـو الحـق والصحيـح والخير، وكل مـا يخالفه هـو الباطـل والبهتـان والشـر. وهذا يعني أن الفئات الشـعبية تميل إلى التفكير بطريقة ثنائية لأن طريقة تلقيهم الأفكار والمعارف والقيم طريقة تلقينية تحفيظية، توحي لجميع أفراد الفئة بأن التمسك بهذه المعارف والأفـكار والقيـم هـو مـا يحقق لهم الأمان والسـلام، وهو ما يمنحهم المكانة والموقع المميز، وهو الذي يحميهم من الأعداء والطامعين.

---

(27) شرابـي، هشام: مقدمات لدراسة المجتمع العربـي،الدار المتحدة للنشر، لبنان، 1984، ص 37.

ومن هنا تتحول قيم وأفكار ومعارف الجماعة، إلى ميزة وموضوع صراع على الجميع أن يتشرف في الدفاع عنه، حتى أن الميل إلى محاربة ونقد وتهميش كل من يخالفنا في التفكير والمبادئ والقيم، يكاد يستبد بجميع الفئات السياسية والدينية ضمن مجتمعنا.

وأكثر من ذلك، فإننا نلاحظ أنه عندما توقع اتفاقية كبرى، أو تشتهر شخصية سياسية، أو تنشب حرب معينة، أو تبرز ظاهرة ثقافية أو فنية أو دينية، تجد الناس سرعان ما ينقسمون إلى فريقين: فريق يؤيد ويتحمس ويثمن ويضخم، وفريق يرفض ويخوّن ويستنكر ويندد، لدرجة أن الفريق الأول يعتبر أن ذلك العمل أو الحادثة أو الاتفاقيةتحقق العدالةوتجلب الخير وتعيد الحقوق، في حين يعتبر الفريق الثاني أن ما حصل هو شر وباطل ومؤذن بالخراب وتفريط بالحقوق؛ الأول يعدُّه عملاً بطولياً ونضالياً، والثاني يعدُّه عملاً جباناً وخيانةً ومغامرةً طائشةً. بل إن هذه الثنائيات سرعان ما تنتشر انتشار النار في الهشيم عندما يتعلق الأمر بالزعماء السياسيين العرب. إذ يذهب فريق إلى اعتبار هذا الشخص أو ذاك بأنه بطل الأبطال وأشجع الناس وأقواهم، في حين يذهب الفريق الثاني إلى وصفه بأنه خائن وجبان وشرير. والمشكلة أن عدد أفراد الفريق الأول والفريق الثاني يقدر بعشرات الملايين.

علاوةً على ذلك، فقد وَجَدتْ الطريقة الثنائية في التفكير الناتجة عن ميل الفئات إلى السيطرة على بعضها البعض، تغذيةً لها في الثقافة الدينية. فالأديان، بغض النظر عما إذا كانت سماوية أم وضعية، تميل إلى تصنيف الكون والحياة والناس إلى صنفين: (مؤمن أو كافر، خيّر أو شرير، صاحب حق أو صاحب باطل،.. الخ). وقد أسهمت هذه الطريقة في إقامة الحقائق وتكوين القيم وتوجيه تفكير الناس توجيهاً

ثنائياً، لدرجة أن ميل بعض الفئات الاجتماعية للسيطرة على بعضها البعض عن طريق فرض القيم والأفكار، قد تعزز مع انتشار الثقافة الدينية بين الناس.

فالثقافة الشعبية تنظر إلى الحق والخير والشر والباطل على أنها مفاهيم مطلقة، ولا وجود للنسبيات أو الاستثناءات. إذ لا وجود لتلك المفاهيم بوصفها مفاهيماً نسبيةً، حيث كل فئة اجتماعية تنظر إليها من زاوية مصالحها الخاصة. فالاشتراكية اعتبرت من وجهة نظر الفلاحين والعمال على أنها خير مطلق، لأنها تحقق العدالة والمساواة، في حين نُظر إليها من قبل فئة مُلاك الأراضي وأصحاب المعامل على أنها شرٌّ، لأنها سلبت منهم أموالهم وأملاكهم؛ والثورات التي اندلعت في بعض البلدان العربية بعد منتصف القرن العشرين، اعتُبرت من وجهة نظر بعض الفئات خيراً لأنها تعمل لتحقيق العدالة والمساواة والتنمية، غير أن الفئات الأخرى اعتبرتها شراً، لأنها لم تحمل سوى الفساد والظلم والقهر في كل مكان. حتى وصول الكهرباء إلى الريف أدى إلى انقسام الناس إلى قسمين، فهناك من اعتبره خيراً لما يحققه من راحة ورفاهية للناس، وهناك من حرَّمه لأنه يجعل الفلاح يشاهد التلفاز لساعة متأخرة من الليل، الأمر الذي يجعله يهمل واجباته تُجاه أرضه.

بل إن صراع الفتاوى الذي يحلل ويُحرِّم بعض الأعمال أو الظواهر، صراع يعبر عن ثقافة ثنائية القيم، التي تطبع حياتنا الثقافية والسياسية والدينية. إذ نجد أن كل فتوى تحمل على أكتافها مصالح وحقوق ورؤية الفئات المستفيدة من هذه الفتوى، وعلاوة على ذلك فهي لا تحمل سوى رؤيتها ذات الأفق الواحد، التي لا تراعي مصالح وحقوق الآخرين.

والمشكلة في طريقة التفكير القائمة على ثنائية القيم أنها تؤدي

إلى تراجع مساحة «التسامح» بين الناس، لصالح مساحة التعصب والانغلاق. فتقوقع الإنسان داخل رؤيته والوثوق بها بشكل مطلق، كثيراً ما يدفعه إلى فرض ذلك الرأي على الآخرين، إما بحجة «هدايتهم» وإعادتهم إلى جادة الصواب، أو بحجة أن الآخرين «أشرار»، أو«خونة»، أو«مشبوهون». فالثقافة الشعبية غالباً ما تحاول تصنيف الآخرين إما معنا أو ضدنا – وهي صيغة شعبية – سطع نجمها عندما طرحها بوش الابن في سياق تحريضه للغرب ضدَّ ما أخذ يسميه بـ«الإرهاب» عام 2001.

فهذه الطريقة الثنائية في التفكير مسؤولة عن انتشار التعصب والانغلاق والتحزب الأعمى، والعقلية الاقصائية التي أخذت تنمو في بعض المجتمعات العربية. كما أنها المسؤولة عن معظم الصراعات الموجودة داخل المجتمع العربي، لأنها طريقة تعمي الناس عن رؤية مصالح وحقوق الآخر، وتجعل الناس يندفعون باتجاه إقصاء الآخر وإلغائه، وليس إلى استيعابه، وتفهم مصالحه، والتخفيف من مخاوفه.

فالثقافة الشعبية لا تنظر إلى الحق والخير والعدل، في سياق التعقيدات الاجتماعية والسياسية، واختلاف مصالح الفئات وقيمها الدينية والسياسية، كما أنها لم تأبه بتشابك القيم وتغيرها بتغير الزمان والمكان واختلاف أحوال الناس من عصر إلى آخر. فالحق والباطل والخير والشر والعدالة والظلم، مفاهيم نسبية وليست أموراً نهائيةً منجزة بشكل كامل، وبما أن حياة الناس وظروفهم وأوضاعهم تتغير من حال إلى أخرى، وبما أن الأوضاع الاقتصادية والظروف السياسية في تبدلٍ وتغيرٍ مستمرّين، فمن الطبيعي أن تتغير مقاييس الخير والحق والشر والباطل، من زمن لآخر.

وهذا يعني أن هذه المفاهيم تخضع لمنطق الصراعات والمصالح.

فالفئات الأقوى دائماً تريد فرض حقها على حقوق الآخرين، ولا تنظر إلى ظلمهاإلا على أنه عدل. ولذلك فإنها تميل إلى تضخيم حقها وتقديس خيرها، والتعصب لمصالحها، والانتقاص من حقوق الآخرين وخيرهم، الأمر الذي يُسوِّغ لها تجاوزاتها على حقوق الآخرين ومصالحهم.

ولعلَّ هذا ما يجعل الثقافة الشعبية عموماً ثقافة انتقائية، فهي تنتقي من الدين والتاريخ - على سبيل المثال - ما يؤيد حقوقها، ويبرر لها كل شيء تريد أن تحصل عليه، في حين تتناسى وتتغافل عن كل النصوص والحوادث ذات العِبر، التي من شأنها أن تشكك أو تعطل تلك المصالح.

هكذا تنتشر بين أوساط كل فئة اجتماعية مجموعة من القيم والأحكام الانتقائية التي لا تعرف الجماعات الأخرى عنها إلا القليل. ففي الثقافة الشعبية للفقراء، تنتشر ثقافة احترام الفقر والمفاخرة به، لأن الغني غني النفس والأخلاق والعقل، لدرجة أنها تحفظ عشرات الأمثلة والحوادث التاريخية التي تؤيد ما تذهب إليه. في حين نجد أن الثقافة الشعبية للأغنياء تتداول مجموعة من القيم والأحكام التي تنظر إلى الفقراء بوصفهم لئيمين وحاقدين ولا تنفع معهم إلا القوة. وقل مثل ذلك على الصراع بين أنصار الفرق الصوفية والفئات السلفية والمذاهب الشيعية، فكل من أولئك ينتقي ويركز على عدد من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، وبعض الحوادث التاريخية التي تؤكد صحة آراء كل فريق، لدرجة أنك عندما تستمع إلى أنصار كل فريق على حِدا، سرعان ما تشعر وكأنك أمام أشخاص يتحدثون عن أديان مختلفة كل الاختلاف. وهذا يؤدي في النهاية إلى اغتراب كل فئة عن الأخرى وجهلها التام بما تقوله الفئات الأخرى، ومَنْ جهل شيئاً عاداه.

5"- الإغراق في القَدريّة والغيبية:

بما أن الثقافة الشعبية هي ثقافة الفئات التابعة والمهيمَن عليها، فإنها تميل للاعتقاد بالقَدريّة شبه المطلقة، والمبالغة في الدور الذي تعطيه للغيبيات والقوى الخفية التي تسّير أمور الحياة، وتتحكم بالأرزاق والعلاقة بين الناس. فحياة الناس وأرزاقهم ومستقبلهم وسعادتهم وتعاستهم ونجاحهم وفشلهم.. الخ، كلها أمور مخطط لها مسبقاً، ومحددة بشكل كامل. ولذلك فإنَّ دور الناس في تغيير حياتهم والتأثير في أحوالهم، دور ضعيف ويكاد يكون معدوماً.

هذه القَدريّة والتمسك بغيبية مطلقة تؤدي إلى تفسير الحياة والأحداث الاجتماعية بطريقة أخلاقية. وبما أن كل شيء مقدر ومكتوب، فإن هذا القدر يتم وضعه بحسب معايير أخلاقية، أي أن الإنسان الأخلاقي والمتدين والصالح هو الذي سيكون موفقاً وناجحاً وسيحصل على الكثير من الخير والسعادة، أما الناس غير الأخلاقيين، والذين لا يمتثلون لتعاليم الدين فإن العقاب ينتظرهم، وهذا العقاب يتمثل في عدم التوفيق ومنع الرزق عنهم. وإذا حصلت استثناءات في هذا الأمر فإن وراء هذه الاستثناءات حِكمة تتعلق بتعليم الناس الصبر والقناعة وامتحان قدرتهم على تحمل المصائب، أو قد يتعلق الأمر بإقامة الدليل على تصرف الناس بأموالهم بطريقة غير أخلاقية.

غير أن الإفراط في القَدريّة، كما تبين العلوم النفسية والاجتماعية المعاصرة، ينتشر بين الفئات الضعيفة والمهمشه والفقيرة والمهيمَن عليها، التي لا تمتلك مصير نفسها، ولا تتمكن من صناعة حياتها وتغيير أوضاعها. فالقَدريّة المفرطة تحقق للفئات المهيمن عليها أمرين في غاية من الأهمية: **الأول** إنها تبرر لنفسها حالة الضعف والتهميش والهيمنة التي تعيشها وتكاد تطبع حياتها بالكامل. أما الأمر الثاني

فيتعلق بتبرئة نفسها من المصير الذي وصلت إليه. الأمر الذي يؤدي إلى تحقيق قدر كبير من التوازن النفسي والأمن الداخلي للناس غير الراضين عن أوضاعهم وأحوالهم. فهذه التفسيرات تجعلهم ليسوا أقل من غيرهم، وليسوا سيئين أو أغبياء أو لا يعرفون كيف يتدبرون أمورهم، بل تجعلهم ينظرون إلى أنفسهم، في أسوأ الأحوال، على أنهم منحوسون أو غير محظوظين، أو أنهم لم يحصلوا على فرصتهم التي حصل عليها غيرهم.

فمشكلة القَدريّة المطلقة أنها توجه الناس باتجاه تبرير أوضاعهم والرضا عنها، وليس باتجاه تغييرها وتحديد الأسباب الواقعية لمشاكلهم. فهي تعلمهم التعايش مع المشاكل وليس البحث عن حلول لها، أو على الأقل جعلهم لا يشعرون بشكل قوي بتلك المشاكل. فالفقير قد يبرر عدم حصوله على المال بأن الله يريد أن يمتحنه في فقره، وأن المال قد يجعله يرتكب مخالفات ومعاصي، ولذلك فإن الله منع عنه المال لأنه يحبه. وفي المقابل فإن قَدريّة الأغنياء تحمل نفس المضمون مع الاختلاف في الأهداف. فالغني أيضاً يريد أن يبين أن كل شيء مقدر ومكتوب لتحقيق أمرين أساسيين، **الأول:** إن الله منحه كل هذه النعم لأنه أخلاقي وصالح ويعرف الله في أعماله، **والثاني:** إن الله يحبه وقد منحه هذه الأموال لأنها ستقربه من ربه، عندما يقوم بتقديم المساعدات للمحتاجين.

وهذا يعني أن المال شرٌّ ونقمةٌ بحسب قدرية الفقراء، ونعمة ومكافأة بحسب قَدريّة الأغنياء.

هكذا يتضح لنا أن التفكير القَدريّ لا يحمل الناس على التفكير في الأسباب الحقيقية لمشاكلهم وإيجاد حلول لها، فالفقير في المجتمعات العربية، هو فقير لأن الأنظمة السياسية تنهب ثرواته،

ولأن الفساد السياسي والاقتصادي والإداري يمتص كل خيرات بلاده، لأن الفقر يأتي من: (البطالة، الأجور المنخفضة، عدم تحقيق التنمية، الارتفاع في الأسعار، ضعف الخدمات العامة، الهدر في الموارد، عدم وجود أحزاب وبرلمانات حقيقية تدافع عن مصالح الناس وتحاسب الفاسدين)، مثلما يأتي من تمركز أكثر من نصف ثروات البلدان العربية بيد 15٪ من الفئات الغنية التي تحكم هذه البلدان. وعلى ذلك فإن سلبية الإفراط بالتفكير القَدريّ مسألة تستفيد منها الفئات المهيمِنة، لأن القَدريّة تقدم صك براءة لتلك الفئات، وتقلل من دور فسادها في خلق الكثير من المشاكل للشعوب.

كما أن القَدريّة تدفع الناس إلى حفظ عشرات الأمثلة والنصوص التراثية والحِكم الشعبية التي تؤكد القَدريّة شبه المطلقة التي تحكم حياة الناس، فهذه القدريّة تعلم الناس أن: «لا أحد يأخذ سوى نصيبه»، و«الذي يرضى بالقليل يعيش»، و«الذي ينظر إلى مصائب الناس تهون عليه مصيبته»، و«الذي يطلب الزيادة يقع في النقصان»، لأن «الطمع بالدين»، و«المكتوب ليس منه مهرب»، و«الإنسان لا تملأ عينه سوى حفنة التراب»..، وهذا يعني أن القَدريّة تعشش في العقل اللاواعي للناس وتدفعهم للعيش برضا وخضوع للأوضاع التي يجدون أنفسهم داخلها.

بل إنها تشجع على نشر قيم الكسل والتواكل واللامبالاة، وانتشار ثقافة الأفق المسدودة والسوداوية الاجتماعية.

حيث يتحول الحديث عن التغيير والحراك إلى حديث غير مرغوب به ويحمل الكثير من المحاذير، لأن نزعة الشك والارتياب تُجاه كل ما هو جديد نزعة عارمة، وتغطي كافة المجالات الاجتماعية والدينية والسياسية.

فـ«الحديث» و«الجديد» و«التغيير» كلمات ليست حسنة السمعة، وغالباً ما توحي بمعاني لا أخلاقية. ولذلك نجد الثقافة المُهيمنَة تلجأ إلى «التأويل الديني» لكي يساعدها على المحافظة على حالة الركود ومحاربة كل المُحدثات.

كما تقدم القَدريّة تصوراً عاماً عن الحياة والمجتمع يقود إلى «الدائرية». فحياة الأبناء يجب أن تشبه حياة الآباء والأجداد «والتاريخ دائماً يعيد نفسه، ولا جديد تحت الشمس». وهذا يجعل الثقافة الشعبية تتجه تُجاه الماضي، لأن النموذج القَدريّ هو دَفْعُ الناس كي يعيشوا كما عاش الأجداد والصالحين في غابر الأزمان. ولذلك نجد أن التفسيرات التي تسيطر على الثقافة الشعبية تفسيرات ماضوية، تعتقد بوجود طبائع ثابتة ونهائية للناس وقيم مطلقة للحياة، وتنظر إلى كل كائن وكأنّ له طبيعة منجزة سلفاً. فعلى سبيل المثال، نجد أن: «البنات من صدور العمات»، لأن البنت دائماً تكون نسخة عن عمّتها وأهلها، و«الحية لا تخلف إلا حية»، لأن الابن يشبه أطباع وأخلاق أهله، و«عدو جدك عدوك»، لأن العواطف ذات طبيعة مطلقة لا تتبدل ولا تتغير، ولذلك فهي تورث أيضاً، و«الذي لا يحب أمي لا يحب أولادها» ذلك أن «الطبع تحت الروح». وهذا يعني أن كل فرد أو عائلة أو عشيرة أو طائفة أو جماعة، لها طباع لا تخرج عنها وصفات ملتصقة بحياتها.

ولذلك فإن صفات: (الكذب، البخل، الحظ، النحس، الخداع، الغدر، الصدق، الحسد، الغيرة،.. الخ)، هي صفات فطرية قبلية يتطبع بها الناس منذ ولادتهم. وهذا يعني أن الجانب المكتسب لصفات وطباع الناس جانب غائب وغير مفكر فيه في وعي الثقافة الشعبية. فالثقافة الشعبية، وبسبب نزعتها القدَريّة، لا تهتم بالتغيرات والاختلافات النسبية والأمور المكتسبة، لأنها أمور قد تزعزع القَدريّة

التبسيطية الممتعة، وتثبت عدم صدقها في كافة المجالات. فالقَدريّة الشعبية استجابة لمتعة عقليةتحبذ التخطيط لكل شيء مسبقاً، أكثر مما هي استجابة لظروف الحياة وتجربة الناس العملية. فالناس يحبون التخطيط أكثر من العمل، ويعتقدون بوجود أمور خفية تفسر بواسطتها أحداث الحياة، حتى إذا لم يكن هناك شيء خفي، فالاعتقاد بوجود قوى خفية تسيّر حياة الناس، اعتقاد مغري لا يستطيع أي أحد أن يقاومه.

الفصل الثاني

التفسير السياسي للمعرفة

إنَّ المتأمل في المُحصلة المعرفية والفلسفية للقرن العشرين، سرعان ما يلاحظ تراجع التفسير المثالي التأملي للمعرفة والأفكار البشرية، هذا التفسير الذي كان يعتقد بأن المعارف والأفكار لا يمكن أن نستخرجها إلا عن طريق تأمل العقل لذاته، حيث يقوم العقل بتصنيف الكون من خلال المقولات أو النظريات الفلسفية ليفسّر من خلالها الوجود والحياة. أمّا التفسير الذي بدأ يأخذ دوراً متنامياً في تفسير المعرفة والذهنيات البشرية، فهو التفسير السياسي الاجتماعي للمعرفة، الذي يذهب إلى أن معارف البشر، وأفكارهم النظرية هي نتاج لطبيعة الحياة الاجتماعية والأوضاع السياسية التي يعيشها المجتمع، حيث تُوجِّه الأهداف السياسية والظروف الاجتماعية المعقدة، طرق تفكير الناس باتجاهات معينة، سواء بطريقة واعية أو بطريقة خفية وغير مرئية[1].

فطرق التفكير، وعملية تكوّن القيم، والتأمل في الحياة، والمذاهب الفلسفية، والعقائد، والأخلاق، والوعي الديني،... الخ،

(1) يعد كل من كارل مانهايم في كتابه «الأيديولوجيا واليوتوبيا»، وجورج غورفيتش في كتابه «الأطر الاجتماعية للمعرفة»، وميشيل فوكو في كتاباته المتفرقة، وكارل بوبر في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداءه»، ويوسف شلحت في كتابه «نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني» من الرواد الذين ساهموا في نشوء علم اجتماع المعرفة وتبلوره بصورته الحالية. ونحن في هذا الكتاب نتبنى المفهوم الاجتماعي للمعرفة والفكر الذي كرسه هؤلاء.

لـم تَعـدْ عمليـات تفكير مجردة أو تأمل عقلي محض، تتعلق بالتحليل والاستنتاج والاستقراء والتجريد والتأمل، بقدر ما تبين أنها عمليات ذات مضمـون سياسـي واجتماعـي، تتعلـق بالأوضاع العامـة وغاياتها الاجتماعيـة. فقـد تبيـن أن كل عمليـة مـن تلك العمليـات العقلية لها أهدافها السياسية، وغاياتها الاجتماعية التي تسعى إلى تحقيقها. الأمر الذي يعني أن العقل، بكل مفاهيمه ومقولاته وطرقه النظرية، لم يكن مستقلاً وقائماً بحد ذاته، بقدر ما هو غارق في تفسير وتبرير وتأويل وتمويـه الأحـوال الاجتماعيـة، ومتـورط في خدمة الأهداف السياسـية للفئات الاجتماعية المتناحرة.

فالحقيقـة لـم تعـد اليوم قضية مثالية، بقدر ما اتضح أنها محصلة لعملية صراع القوى الاجتماعية داخل المجتمع، حيث أنَّ هذه الحقيقة تحولت إلى أداة للهيمنة والإقصاء والتخوين والاستبعاد الاجتماعي، نستلُّها فـي وجـه كل مـن يخالـف مبادئنا أو مصالحنـا. أما الخير فقد اتضـح أنـه خيـر الفئات الأقوى في المجتمع، في حين أن خير الفئات الأضعف، لا يتمتع بأي قيمة اجتماعية عامة، هذا إذا لم يتحول إلى شرٍّ لابـدَّ مـن التخلـص منه، كما يحصل دائماً مع حقوق الأقليات العرقية والطائفية والقومية والسياسـية في عالمنا العربـي. كما تبين أن الحرية قد تكون حرية المواطنين في وجه الأنظمة السياسية، وقد تكون حرية الشعب في وجه المحتل، وقد تكون حرية المرأة في وجه الرجل، كما يمكن أن تكون حرية دينية أو اقتصادية أو تربوية، حيث يتبلور موقف الفرد من هذه الحريات بناءً على موقعه الاجتماعي والسياسي.

وهكـذا يتضـح لنـا تهافت المنهج التأملـي التقليدي الذي يدرس الأفـكار والعقائـد والفلسـفات بطريقـة مثاليـة. فالقول بـأن "التغيرات التـي تحـدث فـي الأفـكار يجب دراسـتها والإحاطة بها على مسـتوى

الأفكار»[2]، كلام تأملي يمكن الكشف عن تهافته بسهولة، لأنه كلام يحجب عنا تغلغل الصراعات الاجتماعية والتنافسات السياسية في كيانات الأفكار.

فاليوم، يجمع كل من جورج غورفيتش(1849 - 1967) في كتابه «الأطر الاجتماعية للمعرفة» وكارل مانهايم (1893 - 1947) في كتابه«الأيديولوجية واليوتوبيا»، وكارل بوبر(1902-1994) في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداءه»، وميشيل فوكو(1926-1984) في كتابه «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي»، إضافةً إلى مفكرين وعلماء اجتماع آخرين، على أن المعرفة والثقافة في أي مجتمع، مرتبطتان بـ«النظام الاجتماعي والسياسي» لذلك المجتمع، وأن هناك علاقة تأثير متبادل بين النظام المعرفي من جهة، والنظام السياسي الاجتماعي من جهة ثانية. فالمعرفة اليوم، حسب غورفيتش تعدُّ «عنصراً من الظاهرة الاجتماعيةالكلية»[3]. وعلم اجتماع المعرفة يكاد يستنتج مواصفات المعرفة السياسية والدينية والتاريخية للناس من الأطر السياسية للمجتمع، دون أن يعني ذلك وجود علاقة آلية ميكانيكية بين المعرفة والمجتمع.

كما بيَّن لنا مانهايم أن الإنسان «يبحث عن مشكلاته في المعرفة، لأنه مرتبط في معرفته بالموقع الذي يشغله في الزمان وفي المجتمع»[4]، فالأحلام السياسية في العدالة والمساواة والحرية لدى الفئات الثورية،

---

(2) مانهايم، كارل: الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة عبد الجليل الطاهر، مكتبة بغداد، بغداد، 1968، ص ص 394 - 395.

(3) غورفيتش، جورج: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص 17.

(4) مانهايم، كارل: الايديولوجيا واليوتوبيا، ص 294.

تتحـول، مثـلاً، إلـى أداةٍ للقمـع والسـيطرة، عندما تتسـلم تلك الفئات سـدَّة الحكـم، لأن الأفـكار المثاليـة لدى فئـات المعارضة تتحول إلى أدوات للهيمنـة والإقصـاء عندما تتسـلم تلك الفئـات الحكم[5]، وهذا ما حصل مع الخلفاء المسـلمين ولينين وجمال عبد الناصر وسـتالين وحكام الثورة الفرنسية وغيرهم الكثير الكثير. بل إنكارل بوبر يذهب إلى أن أفكار الفيلسـوف المثالي أفلاطون عن السـعادة والعدالة، وأن السـعادةلا تُبنـى إلا علـى العدالـة، لا يـراد منها سـوى التأكيد على أن العدالة تكون: «باحتفاظ كل أمرءٍ بمكانته.. والعبد في عبوديته»[6]، بل وفـي العـودة إلـى القبيلة ونبذ كل تغييـر اجتماعي، إذا كان هذا التغيير سيطيح بمصالح بعض الفئات المهيمنة على المجتمع[7]. حتى «قوانين الدول» التي يدعو أفلاطون لاحترامها هي بالنسـبة لبوبر، ليسـت أكثر من قائمة من «المحرمات»[8]، تسعى بعض الفئات من خلالها للسيطرة على الفئات الأخرى.

ولا تختلـف دعـوات أفلاطـون هـذه عـن دعوات بعـض مثقفينا بالعودة إلى الأصالة، والعراقة والتمسك بقيم التراث وأخلاق الأجداد، وغيرها من هذه الشـعارات، التي لا يراد منها في حقيقة الأمر سـوى الإبقـاء علـى حالـة الركود الاجتماعـي والسياسـي، والاحتفاظ برموز المجتمع التقليدي ودورهم الفاعل، ومحاصرة كل دعوة تريد إفسـاح المجال للحريات والعمل والإنجاز.

(5) مانهايم، كارل: الايديولوجيا واليوتوبيا، ص 162.

(6) بوبـر، كارل: المجتمـع المفتـوح وأعدائـه، ترجمـة السـيد نفـادي، دار التنويـر للطباعة والنشر، لبنان، 1998، ص 169.

(7) المرجع نفسه: ص 171.

(8) المرجع نفسه: ص 172.

فالفكر غالباً ما يخدم السلطة، وهذه قضية لم يتم إبرازها والتركيز عليها في الفكر الفلسفي والاجتماعي إلا في الفترة الأخيرة. حتى أن بوبر يتهم المفكرين والمثقفين بأنهم المسؤولون عن إعادة صياغة الساحة الفكرية، والثقافية داخل المجتمع بما يخدم أيديولوجية الفئات المهيمنة. فـ: تقديم المجتمع على الفرد، واختلاق عالم المثل والمطلقات، والطابع الحتمي للتاريخ، والإلحاح على الخلاص الصوفي.. الخ، هي قضايا قدمها أفلاطون وهيجل والغزّالي وابن عربي، خدمةً لأنفسهم وللفئات التي يمثلونها.

واليوم يبين لنا علم اجتماع المعرفة المعاصر أن لكل دولة منظومتها المعرفية التي تشكلها وتفرضها على المجتمع[9]. فالدولة وبحجة ممارسة السيادة السياسية، سواء كانت سيادة: (دينية، ديمقراطية، ديكتاتورية، فاشية، قومية، مركزية، طائفية،.. الخ)، تحاول أن «توجه المنظومة المعرفية التي تتطابق مع الدولة»[10].

وبما أن الدولة العربية غير مكتملة الأركان، وإنما الموجود هو أنظمة سياسية مسيطرة على الحكم، فإن هذه الأنظمة تنتج وتشكل منظومة معرفية متكاملة، تستطيع من خلالها توجيه المجال الإدراكي الجمعي للمجتمع والسيطرة عليه.

أولاً - النظام السياسي والنظام المعرفي:

هكذا تبدو الفرضية الثانية لكتابنا واضحة، فالتكوين السياسي والاجتماعي لنظام ما: (إقطاعي، عشائري، دكتاتوري عسكري، ديني، قومي، طائفي، علماني،... الخ)، يلعب دوراً أساسياً في تشكيل ثقافة

---

(9) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 105.

(10) المرجع نفسه: ص 106.

ذلك المجتمع، وتحديد ماهيتها ومضمونها.فكل نظام سياسي أو اجتماعي يجلب معه القيم والمعتقدات وطرق التفكير التي تتناسب مع بنيته، وتخدم وجوده واستمراره، حيث تستجيب تلك القيم والمعتقدات لمتطلباته ومصالحه. ويتم ذلك في عملية متوارية، يراد منها تبرير وجود هذا النظام وإضفاء الشرعية عليه. وإذا كانت الشرعيات في العالم العربي كثيرة وتقوم على: (القومية، الدين، الطائفية، المقاومة، تأمين الوضع الاقتصادي، التنمية، تحقيق الوحدة الوطنية،.. الخ)، فإنها في غالبها شرعيات لا تقوم على: (الديمقراطية، حقوق الإنسان، العدالة، المساواة،.. الخ)، كما هي حال غالبية الشرعيات الكبرى في العالم. أما وسائل تأمين الشرعية عندنا، فتقوم على: تأمين ولاء البنى التقليدية للسلطة، والتمويه الأيديولوجي للوعي السياسي والديني للشعوب.

وعلى ذلك فإن مفاهيم: (العقل، الدين، التسامح، التعصب، الحرية، العلم، الماضي، المستقبل، الزمن، الخير، الحق، التراث،.. الخ)، تأخذ معناها ووجودها الثقافي من النظام السياسي الذي تعمل داخله، إذ يعطيها هذا النظام شكلها ويرسم الدور الذي تقوم به. فالحرية في المجتمعات التي تخضع لأنظمة ديكتاتورية، يتم ربطها بالعمالة للغرب، أو عدم مراعاة خصوصية المجتمع العربي. أما في المجتمعات ذات الأنظمة الدينية فيتم ربطها بالانفلات الاجتماعي، والفسق وسفور المرأة واستقوائها على زوجها، ناهيك عن جعلها مرادفة للمعاني اللادينية واللاأخلاقية، أما «الأنظمة الثورية» فتؤجل الديمقراطية إلى حين تحقيق أهداف الوحدة، وبناء المجتمع الاشتراكي، حيث تتحول الحرية إلى مسألة ثانوية.

وإذا أخذنا مثالاً آخر هو مفهوم الزمن، فإننا نجد أن زمن المجتمعات التي تخضع لأنظمة ذات توجه ديني هو زمن أخروي،

حيث يتم تقديم الدنيا وكأنها محطة عبور، وأن الآخرة هي الفوز العظيم. أما زمن المجتمعات التي تخضع لأنظمة سياسية ضعيفة فهو ماضوي، لأن انسداد أفق المستقبل أمامها يجعلها تلجأ إلى الماضي لتحتمي به. وفي المقابل فإن زمن المجتمعات القوية والصاعدة مستقبلي، لأنها تشعر أن المستقبل لها ولذلك تهتم به.

ويضاف إلى ذلك، فإن الشعوب الضعيفة التي تعاني من أزمات عميقة، كثيراً ما تتوقع نهاية الزمن أو العالم بأقرب وقت ممكن، حيث يكثر الحديث عن قرب قيام الساعة، أو حصول مفاجأة كبيرة غير متوقعة، وهذا بتأثير من الإيقاع البطيء للزمن الذي تعيشه الثقافة العربية المعاصرة.

فمشكلة ثقافتنا المعاصرة ليست مشكلة دينية؛ أي إننا تخلفنا لأننا تركنا ديننا، وليست مشكلة أخلاقية؛ أي إننا تراجعنا حضارياً بسبب تراجع القطاع التربوي والتعليمي والأخلاقي، وليست مشكلة اقتصادية تتعلق بتنظيم ثرواتنا، وزراعة أراضينا بالطرق الحديثة، وليست في اكتساب أسباب التحضر والتمدن من الغرب. فعلى الرغم من أهمية تلك الطروحات، إلا أننا نعتقد أن مشكلتنا هي أولاً مشكلة سياسية، لأن النظام السياسي هو الذي يشكل الوعي الديني، والأخلاق، والتربية، والسياسة، والاقتصاد في المجتمع، وهو الذي يوظف تلك العناصر بما يخدم أهدافه ومصالحه السياسية.

فبروز الطائفية في العالم العربي مؤخراً، وتنامي حضورها هو لأسباب سياسية، والهروب إلى الماضي المجيد للتفيؤ به، والسكن داخله وتطليق الواقع هي عملية سياسية، وتفاقم أزمة الهويات والانتماءات في العالم العربي هو تفاقم ناجم عن مشكلات سياسية، والفتاوى الدينية التي تفاجئنا بتفسيرات وتأويلات لم نسمع بها من قَبْل،

هي فتاوى سياسية وليست فتاوى دينية، والثقافة القَدريّة والتسليمية التي تؤمن بالجبر الاجتماعي المطلق، وبمحدودية قدرات الإنسان على إعادة تكوين أحواله وظروفه، ثقافة انتشرت لأسباب سياسية، والاعتقاد بأن تاريخنا هو تاريخ بطولات وأمجاد لا تنتهي، هو رد فعل سياسي على حالة الهوان التي تعيشها الأمة، والنقاشات التي تدور هذه الأيام حول حقوق المرأة الدينية في المجتمع هو نقاش سياسي وليس نقاشاً دينياً... الخ. وهذا يعني في النهاية، أن كل التأويلات الدينية والمبادئ الأخلاقية والمعتقدات الثقافية والأفكار الاجتماعية، هي في النهاية مجرد بيادق تلعب على الساحة السياسية. حيث يتم توظيفها لكي تخدم أهداف ومصالح الفئات السياسية. ولذلك لابدَّ من تحليل عالم الثقافة العربية، المليء بالمتناقضات والأوهام والأفكاراللاواقعية، للكشف عن الأبعاد السياسية للعيوب والنواقص التي تعاني منها ثقافتنا وطرق تفكيرنا، والتي عششت في ذهنيتنا لسنوات طويلة، حتى جعلتنا نعتقد أنها جزءٌ تكوينيٌّ من تفكيرنا وعقلنا الاجتماعي.

فالثقافة العربية أنشأت خلال سنوات خلت نوعاً من الألفة، والحميمية مع معتقدات سياسية، ووصلت إلى حدِّ القداسة، يبين النقد البسيط أنها معتقدات متناقضة ساذجة وغير واقعية. فالاعتقاد المعروف بأن المستبد العادل سيخلصنا من حالة الهوان، ويعيد للأمة كرامتها وهيبتها بحد السيف، اعتقاد متناقض يجمع بين العدالة والاستبداد بطريقة لا مسؤولة، وهو اعتقاد سهرت الأنظمة السياسية العربية على إحيائه وترسيخه في وجدان الناس للالتفاف على مطالب الديمقراطية. والاعتقاد المشهور بأن للحق قوة يملكها بداخله تمكنه دائماً من الانتصار في النهاية، اعتقاد يمكن دحضه بعشرات الأمثلة الواقعية والتاريخية عن شعوب صاحبة حق ظلمت وأبيدت، ومسحت

عـن وجـه التاريـخ إلـى الأبد، وخير مثال علـى ذلك الهنود الحمر في أمريـكا. فالاعتقـاد بقوة الحق اعتقاد حاولـت الأنظمة المعرفية للنظام السياســي العربـــي نشـره، وتثبيتـه في وعي النـاس لطمأنتهم بأن الحق العربـــي فـي فلسـطين لن يضيـع في النهاية، وذلك لتغطية الفشـل في اسـترجاع الأراضـي العربيـة من القوى الاسـتعمارية. كمـا أن الاعتقاد بالأفـكار القوميـة، والدينيـة الكبـرى التـي ترسـم صـورة ورديـة للأمة تسـودها العدالة والحرية والمسـاواة والكرامة، منعنا من رؤية أن هذه الأفكار الكبرى كثيراً ما توظف لأهداف سياسية وسلطوية ضيقة تخدم هـذا الحـزب أو ذاك، هـذه الزمرة أو تلك، حيـث يمنعنا الإيمان بهذه الأفـكار القوميـة والدينيـة، من إدراك تحول الأحـزاب القومية والدينية إلى شـماعة لمصالح فئات معينة، الأمر الذي أدى بها في النهاية إلى تحولها إلى أداة من أجل إضفاء الشرعية على مَنْ لا شرعية لهم.

ولذلك لابدَّ من تفسـير كيفية تشـجيع الأنظمة القومية والعلمانية للعشائرية، وجعْلها ركيزةً أساسيةً من ركائزها، وكيف شجعت الأنظمة الدينيـة الطائفيـة، وجعلـت مـن الطوائف الأخرى العـدو الأكبر للأمة، وكيف أن الزعيم العربـي يتأرجح خلال سـنوات حكمه بين العلمانية والطائفية والعشـائرية والمقاومة والاستسـلام، دون أن يؤثر ذلك على شعبيته أو منطلقات حزبه، وحتى دون أن يشعر الناس بهذه التغيرات. هكـذا نجـد أنـه كان لابـدَّ من توثيق الطرق التي يفكـر بها الناس، في المجـالات السياسـية والدينيـة والتاريخيـة والعلميـة، توثيقـاً سياسـياً واجتماعيـاً. إذْ لابـدَّ من تفسـير كيف يفكر النـاس؟ ولماذا يتبنون هذا الرأي أو ذاك؟ هذا المعتقد أو ذاك؟ ولماذا يتعصبون؟ ولماذا يهتمون بالهوية أكثر من الخبز؟ وما هو دور المؤسسات الاجتماعية التقليدية: (العشيرة، الطائفة، الأحزاب، النظام السياسي، المؤسسة الدينية... الخ)

في نشوء الكثير من الأفكار والمعتقدات؟ وهنا يظهر مطلب ربط أفكار الناس وقيمهم ببنية المجتمع ونظامه السياسي، حتى تتضح معنا الأبعاد الحقيقية للمعضلات الثقافية العربية، وأسباب الأزمات التي نعيشها. يضاف إلى ذلك، فإن الإنسان العربي اليوم يعيش حالة اغتراب على كافة المستويات الفردية والاجتماعية، ويعاني من أزمات وتراكمات معقدة تتعلق بالهوية والمستقبل والأمان الاقتصادي والسياسي. ولذلك فإن أي تحليل أو دراسة لواقعٍ ما، وثقافةٍ لا تلامس تلك الأزمات والتراكمات، بشكل عميق ومؤثر، لن يعيرها أي اهتمام وسيدير ظهره لها. ولذلك فقد آثرنا أن ندخل في عمق الثقافة العربية وما تحمله من هموم ومشاكل وخيبات أمل، مهتمين بالرأي العام العربي أكثر من اهتمامنا بالثقافة النخبوية، ساعين إلى التخفيف من التوجهات التأملية والنظرية، وإعطائها بعداً واقعياً وسياسياً أكبر. ونحن هنا سوف نحدد طبيعة التكوين السياسي للأنظمة العربية ثم ننتقل إلى الوظائف الاجتماعية، والنفسية التي تقوم بها المعرفة السياسية التي تنتهجها تلك الأنظمة.

ثانياً - التكوين السياسي للنظام السياسي العربي:

1 - الاعتماد على الفئات التقليدية في الحكم:

فالمشكلة التي تظهر هنا، أن الأنظمة السياسية العربية، تعتمد على الفئات التقليدية في المجتمع. فإذا كان زعيم النظام السياسي من الريف، فإنه سرعان ما يعتمد على الريفيين، وإذا كان من طائفة ذات وجود فعال، فإنه سرعان ما يعتمد على أبناء طائفته، وإذا كان من إقليم له قوة كبيرة، فإنه سرعان ما يتحمس لهذا الإقليم، وإذا كان ينتمي إلى عشيرة كبيرة فإنه أيضاً يجعل من هذه العشيرة سنده

الأساسي. وبالمجمل فإنَّ الأنظمة السياسية العربية تعتمد على الفئات التقليدية في عملية حكمها. ولذلك فإنها لا تستطيع أن تحكم إلا بطريقة تقليدية.

وهذا ينطبق على غالبية الأنظمة السياسية العربية. فالأنظمة الاشتراكية مثلاً تعتمد على فئات الفلاحين والعمال والفقراء، الطامحين لتحسين أوضاعهم المعيشية ورفع مستواهم الاجتماعي والاقتصادي، وهو طموح مشروع، غير أن المدقق في بنية عمل الأنظمة الاشتراكية العربية وآلياتها، يجد أنها تعتمد على القوة العسكرية والأمنية، وما لجوؤها إلى العمال والفلاحين إلا وسيلة للتغطية على وجودها في السلطة، ومنحها الشرعية من جهة، والحصول على حليف تقليدي عاطفي يدافع بكل عفوية وقوة عن النظام الاشتراكي من جهة أخرى؛ ويمكن ممارسة عمليات التمويه والخداع والمزاودة عليه بكل سهولةٍ ويسر.

والنتيجة الواضحة لمثل هذا التحالف بين الفلاحين والعسكر، هو القيام بـ«ثورات شفهية» متخمة بشعارات التغيير والإصلاح الثوري، ومحملة بكل الأهداف السامية من حرية وعدالة لأفراد الشعب كافة. في حين أن تحليل البنية الداخلية يبين أنه من العسير أن نحصل على عملية تغيير حقيقية تقوم بها تلك الثورات. فالقوى الحقيقية لهذه الثورات هي قوى عسكرية، وهي قوى تقليدية في مجتمعنا العربية ولا تبحث إلا عن مصالحها، وإيجاد المزيد من المزايا لها، أكثر من بحثها عن صلاح المجتمع بصورة عامة، ومصالحها تقتضي أن يبقى الحكم بيدها، وأن تقبض عليه بيد من فولاذ. أما حصول الفلاحين والعمال على دخل اقتصادي جيد، ومنح المجتمع الحريات السياسية والاقتصادية، وتفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني والأهلي، فإنه

أمر قد يهدد انفراد العسكر بالحكم ولذلك فإنه أمر غير مطروح.

وهـذا التحليـل يشـير إلـى أنَّ الأنظمـة الثوريـة ليسـت ثورية في حقيقة الأمر، لأنها أنظمة تريد المحافظة على مكاسبها، ومصالح فئاتها التقليدية قبل كل شيء. وبما أنها أنظمة ليست ديمقراطية، ولا تنويرية، ومسـكونة بهاجس السـلطة والتمسك بها أياً كان الثمن، فإن مصالحها غالباً لا تتقاطع مع مصالح المجتمع.

أمـا الغايـة مـن وراء سـعيها إلى تعبئـة فئات العمـال والفلاحين وتحريكها باتجاه الحياة السياسية، فلا يتعدى البحث عن شرعية شعبية لمواجهة الفئات الأخرى التي تتصارع معها على السلطة.

يضاف إلى ذلك أن الصفة الشعبوية للأنظمة السياسية، واعتمادها على الفئات التقليدية، أمر مشـترك بين كل الأنظمة السياسـية العربية: (قومية، دينية، علمانية، اشـتراكية، ثورية، محافظة، جمهورية، ملكية.. الخ)، فجميع هذه الأنظمة تشترك بأنها:

1 - معادية للمصالح العامة للمجتمع.

2 - رافضة للديمقراطية ومشككة فيها.

3 - تعتمد على الفئات التقليدية (فلاحين، عمال، زعامات طائفية، شيوخ عشائر، عسكر، رجال دين،...).

ويعـود تفسـير الصفـة الأولـى، إلى أن هذه الأنظمة تعي نفسـها، ووجودهـا ومسـتقبلها علـى أنـه وجود، ومسـتقبل منفصـل عن وجود ومسـتقبل المجتمع، بل هو وجود مناقض له، لأنه كلما زاد المجتمع تخلفاً وفقراً، وكلما غرق في بحور الفسـاد والبطالة، كلما زادت قوة النظام السياسي، واستطاع أن يسيطر على المجتمع أكثر من أي وقت آخر. ولذلك فإن الفئات الحاكمة لا تحترم حقوق المجتمع ومصالحه،

إلا في حدود الحالات التي يضغط فيها المجتمع على الأنظمة، وهي حالات لا يستهان بها في بعض الأحيان (كما حصل في تونس ومصر واليمن، وبعض الدول العربية مؤخراً). وهذا يعني أن الأنظمة السياسية العربية، إذا ما احترمت حقوق المجتمع ومصالحه في بعض الأحيان، فإنَّ هذا الاحترام يعود إلى قوة المجتمع نفسه، وليس إلى مثالية هذه الأنظمة.

ويعود تفسير الصفة الثانية، إلى أن هذه الأنظمة ليست ديمقراطية في غالب الأحيان. فهذه الأنظمة لم تصل إلى سدَّة الحكم عن طريق الديمقراطية، بل على العكس من ذلك، فقد تطيح الديمقراطية بها، وتبعدها عن الحكم. ولذلك فإنها تكتفي بنوع من الديمقراطية الشكلية المزيفة المتمثلة ببعض المؤسسات الحزبية، والبرلمانية التي تسيطر عليها علاقات الولاء والمصالح والاستقواء الأمني.

أما تفسير الصفة الثالثة، وهي التي تهمنا في هذا الموقع، فيعود إلى أن النظام السياسي، وعلى الرغم من القوة العسكرية والأمنية الكبيرة التي يتمتع بها، إلا أنه بحاجة في النهاية لفئات شعبية تؤمن بهذا النظام، وتدافع عنه بطريقة عاطفية وحماسية، ويمكن ممارسة التمويه عليها عن طريق إشراكها رمزياً في السلطة، من خلال بعض المناصب السياسية والنقابيةوالحزبية. أما المناصب الأمنية والعسكرية الحساسة فإنها لا تمنح إلا لأفراد العشيرة، إذا كان النظام عشائرياً، أو لأفراد الطائفة المقربين إذا كان النظام طائفياً، ولأفراد العائلة والأصدقاء الصدوقين إذا كان النظام شمولياً. وهذا يوضح أن التحالف مع الفئات التقليدية تحالف ليس حقيقي، وأن الفئات التقليدية ليست شريكة في الحكم، بقدر ما هي سلعة تسوق للنظام أيديولوجياً.

ولذلك نجد غورفيتش يبين بوضوح أن مفهوم «الجماهير»

وهو التعبير السياسي للفئات التقليدية، لا يظهر إلا في «الأنظمة المستبدة»[11]. فهو لا يظهر مثلًا في الأنظمة الديمقراطية الرأسمالية، لأن هذه الأنظمة تتعامل مع الفئات الأقوى، والأقدر على إيصالها على الحكم من خلال صناديق الاقتراع، فالمجتمع الديمقراطي يتألف من أفراد ومؤسسات مجتمع مدني وأحزاب ذات توجهات مختلفة، والشعب هناك شريك في الحكم وليس سلعة له.

يضاف إلى ذلك، فإنَّ المعرفة السياسية التي تنشرها الأنظمة السياسية العربية، على اختلاف توجهاتها معرفة عقائدية أحادية البعد[12]، مغلقة على مسلمات قومية أو إسلامية أو اشتراكية ثابتة ترفض كل من يخالفها. ويعود هذا التوجه، إلى أن المعرفة العقائدية المغلقة تساعد في توجيه الجماهير والتحكم بها، كما أنها معرفة تناسب الجماهير النامية تعليمياً، والمحرومة من الحريات السياسية والاجتماعية، والمفتقدة للتربية العقلانية، كما تناسب أيضاً الأنظمة السياسية التي تساعدها المعرفة العقائدية في الاستيلاء على العقل الجمعي للمجتمع، وتغريبه باتجاه الأحلام السياسية والدينية الكبرى، المؤجلة إلى أجل غير مسمى.

إلى هذه المرحلة من التحليل، نصل إلى الحقيقة الأكثر مأساويةً، وهي أن الجماهير العربية اليوم، جماهيرٌ غير قادرة على الفعل، والتأثير في الحياة السياسية، وليس لها أي سلطة يمكن أن تمارسها في وجه الأنظمة العربية. فهي جماهير موجودة ولها كيان، ولكن ليس لها تأثير يذكر. فطليعة الجماهير مثلاً غير راضية عن أنظمتها السياسية، ومدركة للفساد والنهب الذي تتعرض له، وعلى الرَّغم من ذلك فهي عاجزة

(11) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 200.

(12) المرجع نفسه: ص 277.

عن أن تفعل أي شيء تُجاه هذه الأنظمة، إلا في حدود ضيقة. وهي غاضبة ومجروحة مما يحصل من اعتداءات، وتدمير للشعب الفلسطيني من قبل اسرائيل، وعلى الرغم من ذلك فإنَّها لا تستطيع القيام بأكثر من المظاهرات والتنديدات، وإصدار بعض البيانات، والتشهير بتلك الجرائم والاعتداءات، وهي أفعال لا تعدو كونها تنفيساً لحالة الاحتقان الناتجة عن الجرائم المرتكبة في غزة وجنين، وكل قرية فلسطينية.

ويفسر الكاتب والصحفي التونسي صالح بشير(1952 - 2008) عدم قدرة الجماهير على القيام بأي فعل، بأنَّها ليست منظمة في كيان سياسي حرٍّ له وجود حقيقي، لأنَّ وجودها أيديولوجي وليس سياسي منظم، كما أنها ماثلة في الأذهان أكثر مما هي قائمة في الواقع[13]. وهنا تكمن حكمة وحنكة الأنظمة التي تحرم تلك الجماهير من معظم حقوقها، وتنهب القسم الأكبر من ثرواتها. فقوة الجماهير جبَّارة وعارمة عندما يتعلق الأمر بإدانة جرائم اسرائيل والقوى الغربية، والكشف عن الخلفيات الاستعمارية للولايات المتحدة، لتتحول هذه القوة الجبارة إلى قدرة عالية على المسايرة ومراعاة الخطوط الحمر، عندما يتعلق الأمر بجرائم ومخالفات النظام السياسي الحاكم.

ويمكن تفسير، وفهم هذا الوضع المتشابك والمعقد للجماهير، عندما ندرك أن وجودها ومكانتها لا يظهران في ظل أنظمة تريد أن تحكم الجماهير من خلال تغييب الجماهير نفسها، تريد أن تأخذ منها كل شيء ولا تعطيهاأي شيء؛ تدفع بالجماهير إلى واجهة الفعل السياسي في الوقت الذي تسلب من هذه الجماهير كل عناصر الفعل والتأثير. فالجماهير ممنوعة من ممارسة حرياتها، ومن تشكيل

(13) بشير، صالح: «عن مفهوم الجماهير والتعويل عليه وعليها في تجاربنا»، صحيفة الحياة، لندن، بتاريخ 2009/ 2/ 8.

الأحزاب خارج نطاق السلطة، ولا تستطيع الدخول إلى البرلمان إلا في إطار الولاء للنظام السياسي، كما يجري إشغالها بمشاكل الحياة اليومية، والغلاء والبطالة. ثم بعد ذلك تعتقد الجماهير أن هذا النظام يحكم من أجلها، وتحقيق أهدافها، فتدافع عنه وتُكسبه الشرعية وترمي بنفسها إلى التهلكة فداءً له.

وهنا يمكن تفسير نجاح الأنظمة السياسية العربية في الاستمرار لعقود طويلة في الحكم دون أي مشاكل تذكر. فالتحالف مع فئات تهتم بالحاجات المعنوية أولاً، ويغيب عن ذهنها التفسير السببي والمنطقي للأحداث ثانياً، ومتضخمة عاطفياً لدرجة تنطلي عليها الكثير من الشعارات الأيديولوجية المزيفة ثالثاً، وتتسم بالطيبة والفطرية والعفوية وحسن النوايا رابعاً، وتغفر للأنظمة السياسية كل أخطائها وتجاوزها على حقوقها السياسية والإنسانية مقابل تحقيق بعض البطولات الوهمية خامساً، يحقق الكثير لتلك الأنظمة السياسية. فالفئات الاجتماعية التي تمتلك هذه الصفات الخمس، يسهل عليها التنازل عن حقوقها الأساسية، اعتقاداً منها أنها بذلك تدعم النظام وتدفعه إلى الصمود في وجه التحديات، لأنها فئات تؤمن بالتضحية والتسامح، عندما يتعلق الأمر بمن تحب وترضى، والأنظمة السياسية تمتلك حِرفية عالية في دفع الفئات التقليدية إلى حبها والرضا عنها، بل والتحمس لها.

فالأنظمة ذات التوجه القومي، في العالم عموماً «وعلى الرَّغم من معاداتها للديمقراطية.. ، كانت شعبوية على الدوام في تطلعاتها وسعيها إلى دفع الطبقات الدنيا في الحياة السياسية»[14]. فالتناقض هنا

(14) أندرس، بندكت: الجماعات المتخيلة – تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، 2009، ص ص 81 – 82.

حاد ومخيف بين الحركات القومية التي تخيلت ذاتها على أنها يقظة من سبات[15]، ودعوة للنهوض والانقلاب على الأوضاع القائمة، وبين كونها تتحول إلى وقود لأنظمة عسكرية وطائفية بعيدة عن القومية، تسعى لترسيخ حالة الركود والجمود إلى ما لا نهاية. لأن امتداد حالة الركود إلى ما لا نهاية يعني بقائها في السلطة إلى ما لا نهاية أيضاً.

أما فيما يتعلق بتوجيه الأنظمة السياسية للناس توجيهاً عاطفياً ووجدانياً بعيداً عن الفهم العلمي والمنطقي والواقعي فيمكن تفسيره، مع عزمي بشارة، بأن المنهج العلمي يمنح فهماً ولا يمنح معنى الحياة، ناهيك عن الموت[16]. وهذا يعني أن الأنظمة السياسية تلجأ إلى توجيه الانتماء القومي توجيهاً عاطفياً وانفعالياً، وإبعاده عن المنطق والعقل والتفكير العلمي، لكي تحصل على أكبر عدد ممكن من الموالين والمضحين في سبيل النظام، أياً كان الثمن، فالعواطف هي وحدها التي تمنح للموت معنى.

ولا تختلف الأنظمة ذات التوجه الديني أو الاشتراكي أو الرأسمالي عن وضع الأنظمة ذات التوجه القومي. فالجميع يستغل المشاعر الدينية والوطنية والقومية، ويمارس التوجيه العاطفي والانفعالي من ألفه إلى يائه.

2 - الاستبعاد السياسي للشعوب:

وتقوم وظيفة الاستبعاد على التهميش الإجباري والحرمان من المشاركة، إلا وفق معايير السلطة. ويؤدي الاستبعاد، من الناحية الاجتماعية والنفسية والأخلاقية، إلى اللامبالاة وعدم التفاعل

(15) أندرس، بندكت: **الجماعات المتخيلة ...**، المرجع السابق: ص 180.

(16) المرجع نفسه: المقدمة، ص 28.

والاغتراب. فابتعاد الناس عن السياسة أمر يخلي الساحة السياسية للأحزاب، والتنظيمات التي أنشأتها السلطات السياسية لملئ الفراغ السياسي، الناتج عن عملية انسحاب قسم كبير من الناس من الساحة السياسية. أما عمل تلك التنظيمات فينصب بشكل أساسي على إعطاء أبعاد قومية ووطنية ودينية وتاريخية لكل ما تفعله السلطة، مهما كان هذا الأمر عديم القيمة، أولا أهمية له. وهنا نضع يدنا على الأسباب الحقيقية للسلبية، واللامبالاة والاغتراب التي تعاني منها الشخصية العربية المعاصرة. فأسباب تلك السلبية ليست تاريخية أو نفسية، كما أنها لا تتعلق بمزاج شعب معين أو عقلية بعينها، وهي أيضاً ليست وليدة هزيمة محددة تعرضت لها أمة من الأمم، لأن أسباب تلك السلبية هي أسباب سياسية مباشرة. فالعيش في ظل نظام اجتماعي عام، يؤمن بالندية والمساواة والعدالة، يؤدي إلى ارتفاع معنويات الإنسان، على اعتبار أن تلك الصفات ستحفز فاعليته وتدفعه إلى العمل وتطوير نفسه، ناهيك عن ارتفاع الثقة بنفسه وبمجتمعه. أما لو عاش الشخص في ظل نظام سياسي يشعره «بامتياز الآخرين عليه، وبأنه بلا قيمة على الإطلاق، فإن من شأن هذا الإحساس على وجه العموم كذلك، أن يجعله مكتئباً وعاجزاً أو شبه مشلول»[17].

وعلى ذلك، فإنَّ أثر الأنظمة السياسية على الشخصية وبنية الوعي السياسي للناس واضح، لأن الشخصية ليست مفهوماً ثابتاً أو كياناً قبلياً، على الطريقة الكانطية، لا تتأثر بالسياقات السياسية والاجتماعية، وهو مفهوم انساقت وراءه بعض الدراسات الثقافية

(17) جاكوبي، راسل: نهاية اليوتوبيا – السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة فاروق عبد القادر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001، ص 87.

العربيـة، متأثـرة بالطابـع الميتافيزيقي والتأملي الذي يدرس الشـخصية والشـعوب عموماً، بل إن للظروف والأوضاع السياسـية أثر كبير على الصحة النفسية والعقلية للناس[18]. والمشكلة أن قسم من المثقفين لا يهتمون بهذه الصلة التي تبين أن قيم وعقائد وسـلوكيات وأخلاقيات الشخصية تتغذى من الأوضاع الاجتماعية والسياسية العامة.

هكـذا نجـد أن النظـام السياسـي العربـي يقسـم المجتمـع إلـى قسمين: **الأول** متكيف مع ثقافة الهيمنة ومدافع عنها ومتمتع بمزاياها، وهذا ينظر له نظرة إيجابية من قبل السلطة. **والثاني** غير متكيف ورافض ومتذمـر ويعانـي مـن التهميـش، وهذا يصنف في دائرة المشـكوك بهم والمحتاجين إلى مراقبة دائمة. وكل من لا يندمج ولا يتكيف مع ثقافة السـلطة المهيمنة يصنف، بحسـب إريك فروم (1900 - 1980)، على أنـه «الشـخص الأدنـى قيمـة»[19]، في حين يصنف الشـخص المتكيف والمندمج في حالة ولائية عالية على أنه «الشـخص الأعلى قيمة»[20]. ولكن المشكلة هنا، أن هذا الشخص المتكيف كثيراً ما تتراجع صحته النفسية، لأن حس التكيف غالباً ما يكون «على حساب تخليه عن ذاته، ليصبح إلى هذا الحد أو ذاك، من يُعتقد أنه يتوقع أن يكون، وقد تكون فرديتـه وعفويتـه الحقيقيتـان قـد ضاعتـا»[21]. وهذا يعني أن الشـخص المتكيف مع السلطة والمنخرط في مؤسساتها يعرف تمام المعرفة أنه

---

(18) حول أثر الفروق الاجتماعية على الصحة النفسية والعقلية راجع.
زيعـور، علـي: انجراحات السـلوك والفكر في الـذات العربية، المركـز الثقافي العربـي، بيروت، 1999، ص 195.

(19) فـروم، إريك: الهروب من الحرية، ترجمة محمود منقذ الهاشـمي، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2009، ص 175.

(20) المرجع نفسه: ص 175.

(21) المرجع نفسه: ص 176.

قد باع نفسه، وفقد احترامه لذاته. أما الأشخاص غير المتكيفين مع ثقافة الهيمنة للسلطة فيواجهون مشاكل مختلفة، تتمثل في أنهم لا يتخلون عن فرديتهم، ولكنهم لا يستطيعون التعبير عنها في الوقت نفسه، الأمر الذي يضطرهم إلى الانسحاب أو الهروب السياسي إلى داخل الذات. وعلى ذلك لا تعود الساحة السياسية العربية مفتوحة إلا للأوهام والخرافات السياسية التي تشرف التنظيمات على نشرها، والأحزاب السياسية المصنوعة في معمل السلطة، وهي أوهام غالباً ما تتصف باللاواقعية والتناقض والتوهيم والمزاودة والاستهلاكية وخلق الأهداف المزيفة. وباختصار تهدف إلى خلق وعي سياسي على مقاس السلطة، لا يحقق إلا أهداف السلطة، ولا يستوعب الواقع والتغيرات إلا بالقدر الذي يحقق مصالح السلطة.

3 - التنمية من أجل الهيمنة:

يذهب «أمارتيا صن» عالم الاقتصاد الهندي والحائز على جائزة نوبل للاقتصاد في كتابه (التنمية حرية)، إلى أن التنمية لا يمكن أن تؤتي ثمارها في «مناخ استبدادي» أو بناءً على «قرار سلطوي»[22]. وحجته في ذلك أن للتنمية شروطاً سياسيةً ضروريةً تدخل حتى في ماهية التنمية وجوهرها. وأول شرط سياسي للتنمية هو «الحرية»، فالحرية هي التي تستطيع تحرير الإنسان من التخلف والجهل والفقر. وبدون الحرية، لن يكون لمشاريع نشر التعليم والرعاية الصحية، ومحو الأمية وبناء المصانع واستصلاح الأراضي وتوزيعها على الفلاحين، أي أثر تنموي يرتقي بالمجتمع، ويحلُّ مشاكله الكبرى. فما هي

(22) صن، أمارتيا: التنمية حرية، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2004، ص 9.

الجدوى من بناء الجامعات في مجتمع يقدس نظامه السياسي التراتبية العشائرية والأصل الطائفي، وما هي الفائدة من بناء المصانع في ظل نظام يعاني من استفحال الفساد الاقتصادي، والترهل الإداري وانعدام الرقابة والمحاسبة على حركة الأموال، وما هي الفائدة من نشر التعليم في ظل نظام يحتكر الحريات ويمنع تشكيل الأحزاب السياسية إلا في حدود الولاء له، ويُفرِّغ البرلمانات من مضمونها عبر تحويلها إلى أداة تطبيل للسلطة. وماذا ستجني الشعوب من وسائل نشر الثقافة، من مراكز ثقافية ومؤسسات إعلامية، إذا كانت هذه المؤسسات محدودة بسقف السلطة وتلميع صورتها، وهذا ما كشفته الثورات العربية اليوم.

وهذا الأمر ينطبق على مشاريع التنمية في البلاد العربية، لأنها مشاريع تنمية مادية، وليست مشاريع تنمية سياسية. فهي تستصلح الأراضي وتبني المعامل وتُشيد المشافي، ولكنَّها لا تعطي الناس حقوقها، ولا تؤمن جواً سياسياً، يقوم على حرية المنافسة والمساواة في الفرص، وإعطاء دور إيجابي لمؤسسات المجتمع المدني والأهلي. فالتنمية لا يمكن أن تكون في مجتمع يعاني من المحسوبيات والفساد وانعدام الحريات والاستئثار المطلق بالسلطة.

وهنا نصل إلى نقطة مهمة في تحليل عملية التنمية في البلاد العربية، فما يهمُّ هذه الأنظمة أن يبقى العامل والفلاح والموظف والمهني والتاجر والمثقف والحرفي، بحاجة لهذه الأنظمة، ويعتمد عليها في وجوده وحياته، وأن يقدم لها الولاء في كل شيء. ولذلك فإنَّ مفهوم التنمية هنا يقوم على تهيئة الناس ليكونوا أدوات مسالمة مطيعة، وليس لأن يكونوا مواطنين في دولة. وهذا ما يفسر أننا نجد وسائل إعلام كبيرة، ولكننا لا نجد حرية رأي أو صحافة، لأن وسائل الإعلام هي في خدمة الأنظمة السياسية وليست في خدمة

المجتمع، كما نجد مدارس وجامعات، ولكن دورها الأساسي يتحدد في كونها مؤسسات للتطويع والتدجين الأيديولوجي وتربية الناشئة على حب رموز النظام السياسي، والخضوع له. فالتربية المدرسية تشجع على «الانقياد والإذعان والاتكال والتقليد، وتعمل على التكيف والاندماج ضمن البُنى الاجتماعية القائمة، بغض النظر عن سلبياتها»[23]، لأن التربية في البلاد ذات الأنظمة الشمولية تتحول إلى أداة «للترويض»[24].

يضاف إلى ذلك، فإن الفئات المستفيدة من التنمية، هي في الغالب، من الفئات الموالية للنظام السياسي والداعمة له. فالمنح الدراسية لا تذهب إلا لأبناء المسؤولين وكبار الموظفين، وإدارة المصانع والتوظيف فيها لا يذهب إلا لأقارب وأصدقاء الفاعلين في النظام. وعموماً فإن أبناء عشيرة العائلة الحاكمة وعائلات القياديين في الأحزاب الحاكمة ومَنْ يدور في فلك النظام، هي الفئات التي تتمتع بميزات التنمية أكثر من غيرها. فالتنمية عندنا هي وسيلة لجلب الولاءات وتقديم المكافآت للموالين.

وهذا يعني في النهاية أنَّ التنمية لا تلعب دوراً مهماً في عملية الحراك السياسي والاجتماعي، ولا تؤثر إيجابياً على الاقتصاد، ولا تساعد في حل مشاكل المجتمع. بل على العكس تماماً، فهي تعمل على ترسيخ حالة الركود، وتدعيم سلطة الفئات التقليدية في المجتمع، وعدم المساس بها.

---

(23) السورطي، يزيد عيسى: السلطوية في التربية العربية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة – العدد 326، الكويت، 2009، ص 9.

(24) غورفيتش، جورج: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص 268.

ثالثاً: الوظائف الاجتماعية والنفسية للمعرفة السياسية.

بعد أن استكملنا صورة التكوين العام للنظام السياسي العربي بات من الممكن الانتقال إلى تحديد الوظائف التي تقوم بها المعرفة السياسية التي ينتجها ذلك النظام. فالمعرفة السياسية المُهيمِنة على الثقافة العربية المعاصرة، والمُنتجة من قبل الأنظمة السياسية والأجهزة الثقافية والتربوية والإعلامية والاجتماعية التابعة لها، ولا سيما الجامعة والمدرسة والجامع ووسائل الإعلام ووسائل الثقافةالشفهية والشعبية، هي معرفة ليس لها من هَمٍّ سوى خدمة مصالح النظام السياسي، وتثبيت وجوده وتحقيق سيطرته الكاملة على عقول وضمائر وعواطف الناس. وقد وصلت درجة نجاح هذه المعرفة السياسية إلى حد أن الشعوب العربية أخذت تتبنى الطروحات السياسية المنتشرة لتلك المعرفة، وتدافع عنها بطريقة غير واعية، ودون انتباه إلى الأهداف الحقيقية لتلك المعرفة، ودون أي إدراك بأن هذه المعرفة السياسية ليس لها سوى هدف أساسي واحد، هو الهيمنة على تلك الشعوب فكرياً، وجعلها تتبنى قضايا وهمية وخيالية، وتخوض معارك في الهويات المزيفة، حتى يتم إشغالها عن المطالبة بحقوقها ووجودها ومستقبلها.

ويمكن تحديد وظائف المعرفة السياسية للنظام السياسي العربي بالنقاط الآتية، على الرغم من أنها أهداف متداخلة ومتشابكة:

1 - صناعة الحقائق الوهمية واستلاب الرأي العام:

إنَّ أهم وظيفة للمعرفة على الإطلاق هي وظيفة السيطرة والهيمنة. فقد تبين أن المعارف والمبادئ والقيم ليس لها معاني أخلاقية سامية، بل هي مجرد أداة للتحكم والإخفاء والاستلاب والإيهام والإقصاء، وأنها وسيلة ناجحة للاستيلاء على حقوق الآخرين، وإقصاء كل مَنْ

يخالفها. فالمعرفة والفكر عموماً، والمعرفة والأفكار السياسية على وجه الخصوص، ليست منزهة عن الأهداف العملية، والصراعات الاجتماعية بين إرادات القوة ضمن المجتمع الواحد.

وهذا ما حدا بميشيل فوكو إلى توضيح أن «الحقيقة» هي في جوهرها مجرد سلطة وإقصاء واستيلاء على الحقوق وظلم للناس، عن طريق العقل والمنطق والأخلاق. فالحقيقة تحمل في داخلها مضامين اجتماعية وسياسية تهدف إلى تمرير مصالح الفئات الاجتماعية الأكثر قوة، إذ يصعب علينا فصل «سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تعمل الحقيقة آنياً في إطارها»[25]. فالحقائق المتداولة ضمن أي مجتمع، تنتج بإشراف كامل وتوجيه مطلق من قبل أجهزة الدولة السياسية والثقافية والتعليمية[26].

غير أن السلطة التي تمارسها الحقائق والقيم والعادات والأخلاق، سلطة مخفية «لا تُرى ولا تتكلم»[27]، كما أنها تمارس نفسها انطلاقاً من نقاط لا يمكن حصرها[28]. فالهيمنة التي تمارسها المعارف السياسية والحقائق والمبادئ، هيمنة رمزية متوارية ومتشابكة، كما أنها هيمنة تتحقق بتكاليف زهيدة بالقياس إلى تكاليف الهيمنة العسكرية وأساليب السلطة التقليدية.

هكذا نجد أنَّ مفاهيم مثل: (الحقيقة، الجنون، الأخلاق، الكرم،

---

(25) فوكو، ميشيل: «الحقيقة والسلطة»، نص حوار أجري معه من قبل م. مونتانا، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1980، ص 137.

(26) المرجع نفسه: ص 137.

(27) دولوز، جيل: المعرفة والسلطة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص 89.

(28) المرجع نفسه: ص 89.

الصبر.. الخ)، تحمل في داخلها مضامين اجتماعية، وسياسية تهدف إلى السيطرة والهيمنة على المجتمع. فإذا أخذنا مفهوم «الجنون» على سبيل المثال، فإنَّ فوكو يجد أنه كان تهمة تطلق من قبل الطبقة الحاكمة الفرنسية على الفقراء والعاطلين عن العمل المتذمرين من الأوضاع القائمة في العصر الكلاسيكي، والذين لديهم ميول ثورية، ويخشى على النظام منهم، بحيث أصبح كل مَنْ يتذمر أو يتشكّى بصوت مرتفع يُزَّج به في مشفى المجانين، ولا سيما في الأوقات التي يزداد فيها أعداد أولئك المتذمرين[29]. هكذا يتضح أن الجنون مفهوم سياسي واجتماعي، وليس مفهوماً عقلياً أو نفسياً، كما كان يظن الناس.

وقُلْ مثل ذلك على الأخلاق والصبر والعقل والمنطق. فقد اتضح أن الأخلاق ليست مقولة مثالية، بل هي - بحسب نيتشه - مجرد حيلة يلجأ إليها الضعفاء لكي يستدروا بها عطف الأقوياء. كما أن السلطات الدينية والسياسية تشجع الشعوب على التمسك بالأخلاق المثالية والتحلي بها، لأنَّ الأخلاق المثالية تعلم الناس (التسامح، والطاعة، والتسليم بالواقع، وعدم التهور، والقناعة بما هو متوفر.. الخ)، وهذه صفات تستفيد منها السلطات في التحكم بالمجتمع والناس، لأنَّ الشعب المسالم والمطواع والصابر، هي عملة مطلوبة ويسهل السيطرة عليها.

ولعلَّ هذا ما يفسر انتشار القيم والأخلاق المثالية في مجتمعاتنا الضعيفة. بل إنَّ هناك من يفسر ضعف بعض الفئات الاجتماعية، وسلبيتها بعوامل دينية ذات أهداف سياسية. فنيتشه يفسر أخلاق الضعفاء، والتسليم القدري الأعمى بأنه من صنع الكنيسة المسيحية

(29) فوكو، ميشيل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص ص 83 – 48.

في العصور الوسطى. كما يرى بارينجتون مور(1913-2005)، أن الهندوسية تعلم الناس «الاستسلام للمصير القدري وقبوله»[30]، واحترام الطبقات الحاكمة وعدم المساس بمشروعيتها. وفي حالة الإسلام فإن رجال الدين لا يتركون مناسبة إلا ويؤكدون فيها على طاعة أولي الأمر، والاستسلام الأعمى للقدر. أما تفسير بارينجتون مور لهذا التوجه المحافظ، والاستسلامي للمؤسسات الدينية، فهو أن القائمين على تسيير شؤون الأديان هم دائماً من «الطبقات الحضرية والكهنوتية»[31]، المرتبطة بالسلطة السياسية.

ويصل الأمر بالمؤسسات الدينية والسياسية، في استلاب الوعي العام للناس وتوجيهه لخدمة مصالحها، حداً تقدم فيه الموت على الحياة، حيث ينظر إلى الدنيا نظرة دونية وسلبية تقوم على احتقار الحياة وَعدِّها من الرذائل. فالمسيحية في العصور الوسطى «قدمت الموت على الحياة»[32]، ونظرت إلى الموت على أنه الوحيد القادر على تخليص النفس من شرور العالم[33]..

أما الأنظمة السياسية فكثيراً ما تمجد الموت في سبيل الوطن والتضحية لأجل ترابه، في الوقت الذي تسرق فيه الخيرات التي يقدمها هذا التراب، وتنهب الثروات التي تقبع تحته. وبذلك تلتقي الأيديولوجيتين الدينية والسياسية في توجه عام يقلل من قيمة الحياة، حتى يقتنع الناس بأن الحياة ليس لها قيمة كبيرة، وبالتالي ليس من

(30) مور، بارينجتون: الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية، ترجمة أحمد محمود، مركز دراسات الوحدة العربية - المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 518.

(31) المرجع نفسه: ص 518.

(32) المرجع نفسه: ص 557.

(33) المرجع نفسه: ص 557.

المجدي أن ننجرح لهمومها، ونطالب بحقوقنا المسلوبة فيها، بما أن هناك حياة آخرة تنتظرنا.

كما أن المتأمل للخطاب السياسي العربي المعاصر سرعان ما يلاحظ أنه يحاول استلاب الرأي العام، عن طريق الاهتمام بما ينبغي أن يكون وليس بما هو كائن، بما هو مثالي وخيالي وليس بما هو واقعي، بما هو عاطفي ووجداني وليس بما هو منطقي، بالأهداف التي تدغدغ الأماني والرغبات وليس بالأهداف الواقعية. فالخطاب المذكور محمل بالآمال العريضة والوعود الكبرى لتحقيق أهداف السلام والعدالة والسعادة وعودة الحق. كما أنه خطاب واثق من الانتصار على الأعداء، ومواجهة المصاعب الكبرى مهما بلغ حجمها، وقادر على الوصول بالأمة إلى مستقبل وردي مشرق. فالأمجاد ستتحقق، والحقوق ستعود لأصحابها، والأعداء سيهزمون شر هزيمة.

وحتى لو لم يكن هناك أعداء مباشرون، فإن الأنظمة السياسية، سرعان ما تخترعهم وتحشد الرأي العام ضدهم، لتتحول المعركة مع هؤلاء الأعداء المفترضين إلى معركة المعارك، حيث تؤجل كل استحقاقات الإصلاح والحريات والحقوق والتنمية... الخ، حتى نهاية المعركة، التي تحاول الأنظمة السياسية إطالتها إلى أقصى درجة ممكنة.

فالأنظمة ذات التوجه الديني تجعل معركةالدفاع عن الإسلام في مختلف أنحاء العالم مهمتها المقدسة، على الرغم من أن حقوق المسلمين داخل حدودها ضائعة ومستلبة. أما الأنظمة القومية، فتعتبر تحقيق هدف الوحدة من أسمى الأهداف المهمة التي ليس بعدها مهمة، على الرغم من عدم توفر الظروف السياسية والداخلية والخارجية التي تسمح بالعمل لتحقيق الوحدة، وعلى الرغم من عجز تلك الأنظمة عن

تحقيـق الحـد الأدنى من التفاهم السياسـي العربـي، وعلى الرغم من استغلالها للأوضاع الطائفية والعشـائرية للسيطرة على المجتمع. أما الحديث عن مقاومة الأعداء الخارجيين المتربصين بالأمة فهو حديثٌ يكاد لا ينتهي.

وتتمثل الوظيفة النفسية التي تحققها المعرفة السياسية، في إدخال الارتياح النفسـي إلى داخل وجدان الناس، ودغدغة رغبات الشـعوب وأمانيهـا العزيـزة، وذلـك بتحقيـق مكانة مرموقة للأمـة تتفاخر بها بين الأمم. ولذلك فإن الناس يتلقون ذلك الخطاب بتفاؤل ورضاً، وتقبُّل للأنظمة صاحبة الوعود الكبيرة.

أمـا النقطـة الإيجابيـة التـي تسـتفيد منهـا تلك الأنظمـة من وراء ذلك فتتمثل في أنَّ السيكولوجية الداخلية للإنسان تتعلق بتلك الوعود الكبيـرة عبـر إيجـاد نوع من الحميمية معها، حيث لا يعود أحد يسـأل عـن تحقيـق أو عـدم تحقيـق تلـك الوعـود، بل يكتفي بـأن تُردد على مسامعه في كل المناسبات، ومع الأيام يفقد الناس القدرة على التميز بين الوعود العاطفية والواقع المعقد المرير، بين الطموحات والحقائق، بـل إنهـم يفضلـون العيش مع تلك الوعود، ودفع ذلك الواقع إلى اللا شـعور، ورفض كل ما يذكِّرهم به. هكذا يكتفي الناس بتأييد ومبايعة تلـك الأنظمـة لمجـرد أنها تطلق مثل تلك الوعود المعسـولة، وبما أن هناك وعود فهناك أمل، وبالأمل يحيا الإنسان.

ويتمُّ التخلص من حرج عدم تحقيق الأنظمة لأي من تلك الوعود والآمـال العريضـة عـن طريـق الاختـراع الأكثر انتشـاراً داخـل الثقافة السياسـية العربيـة، ألا وهـو «الأعـداء» أو «الخونـة» أو «المؤامرات». فأعـداء المسـيرة كُثـر، والمشـككين بديننـا وإنجـازات حضارتنا أكثر، والمتآمرين الذين يريدون النيل منّا بالقوة أكثر وأكثر. كما أن الحديث

عن المؤامرات والأعداء يزيد من حماسة الناس ويدفعهم للاصطفاف وراء الأنظمة السياسية التي ستحقق الآمال الكبرى، وتهزم الأعداء وترفع رايات الأمة عالياً. وهذا ما يفسر أن غالبية الأنظمة العربية تجعل من الأعداء والمؤامرات قضيتها الكبرى، لدرجة أن مصطلحات مثل: (الشموخ، العزة، الكرامة، التضحية، المقاومة، الأعداء، المتآمرين، الخونة.. الخ)، تكاد تسيطر بشكل شبه كامل على الخطاب السياسي العربي الرسمي.

أما مفهوم «الخيانة» فيحتل مكانة خاصة في الثقافة السياسية العربية. فخسارتنا للمعارك العسكرية كثيراً ما تبرر عن طريق وجود خونة بيننا، وجلد الذات اليومي الذي يؤكد وجود عدد كبير من الخونة بيننا جلد ذائع الصيت ومنتشر. فالخيانة هي الحلقة التي تبرئ الأنظمة من جهة، وتحّمل المسؤولية لغيرها من جهة ثانية. والثقافة السياسية العربية قامت بتبرير جميع المصائب التي جلبتها الأنظمة إلى شعوبها، عن طريق اختراع «الخونة» الذين لولا عملهم الدنيء لتغير وجه التاريخ، فسقوط بغداد عام 656هـ بيد هولاكو وعام 2003م بيد قوات التحالف الغربية ما كان يتم لولا الخونة، وهزيمة عام 1967 سببها الخونة... الخ. وهذا ما يفسر لجوء أنظمتنا السياسية إلى التضحية ببعض الموالين بين الحين والآخر، وتقديمهم للناس على أنهم خونة، لكي توهِم الناس بأن هناك فعلاً مَنْ يحاول عرقلة مسيرة التقدم، ومنعها من تحقيق الأهداف الكبرى.

وعلى ذلك فللخائن وظيفة نفسية وأيديولوجية وسياسية في الوقت نفسه. فوجوده يؤدي إلى تفريغ الشحنات، وتخفيف التوترات وتوجيهها باتجاهٍ بعيد عن النظام السياسي. كما أن وجوده يحافظ على سلامة النظام وتناسقه أمام الآخرين، وهو بعد هذا وذاك سلاح

تستخدمه الأنظمة في وجه كل من استنفد أسباب وجوده، وانتهت الوظيفة التي يقوم بها.

يضاف إلى ذلك، أنَّ رفع الشعارات الكبرى، والانشغال بها يؤدي في النهاية إلى الهروب من الواقع المرير والمعقد. والأنظمة تدرب الناس بشكل يومي وفي كل المناسبات على الهروب من الواقع، لدرجة أن الذي يعترف بصعوبات الواقع ومشكلاته الكبرى، يُنظر إليه على أنه مستسلم للواقع و«خانع»، و«متنكّر» لأهداف الأمة الكبرى. ويتم ذلك الهروب إما باتجاه الماضي المجيد، لاستعادته والتغني به، أو باتجاه المستقبل البعيد المشرق الذي ستتحقق به كل الأماني. أما الانفتاح باتجاه الواقع بطرق ديمقراطية وعقلانية فيعدُّ خياراً استثنائياً يحدث بحدود ضيقة وفي حالات محددة، وتحت ضغط الثورات التي اندلعت في الفترة الأخيرة.

2 - استبعاد التفكير العقلي لصالح التفكير العاطفي:

إذا كان الإنسان ميالاً إلى الحياة وفق عواطفه أكثر من ميله إلى العيش وفق عقله، فإنَّ هذا الميل يعود إلى أن الحياة وفق العواطف أسهل وأجمل من الحياة وفق العقل والمنطق. فالحياة الأولى خالية من المسؤوليات وغير مكلفة وبسيطة، في حين أن الحياة الثانية جافة وبحاجة إلى جهد وتحمل للمسؤوليات.

يضاف إلى ذلك فإن الإنسان يهتم بتلبية حاجاته المعنوية، أكثر من اهتمامه بتلبية حاجاته المادية والمعيشية اليومية؛ فالإنسان يهتم بصون كرامته والمحافظة على هويته والتغني بماضيه، أكثر من اهتمامه بحقوقه السياسية اليومية ومحاربة الفساد والحصول على خبز أولاده، وإيجاد حلول لمشكلات البطالة والأمية والفساد الإداري. ولذلك

فإنَّ الأنظمة السياسية تحاول أن تعزز التعلق العاطفي للناس بقضايا الكرامة والهوية.. الخ، لدرجة أنها تخترع لهم مفهوماً وهمياً عن الكرامة، يقوم على الاكتفاء بربط الكرامة ببعض الشعارات العاطفية الرنانة. فالأنظمة تربط الكرامة بالعزة والشموخ وعدم التنازل، وهذه بدورها مفاهيم ضبابية مراوغة تتوجه باتجاه «الأعداء الوهميين» ولا تتجه باتجاه الواقع.

ولذلك يتم تغييب الجانب الاقتصادي والديمقراطي والاجتماعي للكرامة، وتضخيم الجانب العاطفي المرتبط بالانتصار على الأعداء الخارجيين: (غرب مستعمر، مبشرين، مستشرقين، جمهوريون جدد،.. الخ). حيث نجد أن الإنسان الذي ليس لديه حقوقٌ سياسيةٌ، ويعاني من الفقر وانعدام الحريات والفساد، من وجهة نظر المعرفة السياسية المهيمنة علينا المتداولة إنسان عنده كرامة، ويستطيع أن يتغنى بها كل يوم، لأنه يستطيع أن يوجه النقد لاسرائيل التي تقتل الأطفال العزل في فلسطين كل يوم، وأن يفضح التواطؤ الأمريكي والغربي ضد مصالح وثروات الشعوب العربية.

والمشكلة التي نريد التدقيق فيها، ليست في الخطاب المقاوم والمعادي للجرائم الكبرى التي ترتكبها إسرائيل كل يوم، وليست في فضح الانحياز شبه الكامل للغرب وأمريكا تجاه إسرائيل، وسكوتها الرهيب عن كل تلك الجرائم، ولكنَّ المشكلة تكمن في استغلال مشكلة الشعب الفلسطيني واحتلال أرضه وتدمير بيوته وتهجيره إلى كل بقاع العالم، من أجل تفريغ شحنات التوتر والكآبة والغضب، التي يشعر بها الإنسان العربي تجاه أنظمته السياسية، في الغرب وإسرائيل المتآمرين علينا.

وهنا يكمن «مربط الفرس»، فتلك الأنظمة لا تنتج معرفة سياسية

مناوئة للغرب ومعادية لإسرائيل، لأنها تريد الوقوف في وجه هؤلاء، بل لكي تشغل الشعوب عن استحقاقات الحريات والتنمية ومحاربة الفساد من جهة، ولكي تُوهِم الناس بأن المشكلة ليست فيها، بل في: «الأعداء الذين يتربصون بنا». أي أن الغاية النهائية من ذلك الخطاب، غاية ليست وطنية أو قومية أو إنسانية، بل على العكس، غاية تسعى إلى الهيمنة على الشعوب وإسكاتها عن سياسات الإفقار والتخلف المخطط له، التي تتبعها تلك الأنظمة السياسية لتسهيل عملية السيطرة والتحكم بالمجتمع.

يضاف إلى ذلك أن هذه المعرفة السياسية الرسمية المعادية للغرب أدت إلى ظهور ما يمكن تسميته بـ«المرض بالغرب»[34]. وهذا المرض عبارة عن «عصاب جماعي عربي»[35] يرفض الغرب بشكل كامل، ويحمّله كل أنواع الشرور التي قد نتعرض لها. إذ أصبح الغرب مكاناً لكل أنواع الكفر والاستغلال والكره والتآمر. ولذلك فإن المستمع للخطاب السياسي العربي الرسمي سرعان ما يلاحظ أن كلمة غرب مشبوهة ومقيتة وكريهة ولا بدَّ من التعوذ منها.

3 - بناء عالم سياسي من اللغة:

أما إستراتيجية الخطاب السياسية الرسمية في تضخيم الجانب العاطفي الإيجابي نحو الماضي المجيد، وإشعال الجانب العاطفي السلبي نحو «الغرب الشرير»، فتقوم على إعطاء «الألفاظ» اهتماماً خاصاً، وإهمال «الأشياء والواقع» بشكل كلي. وهذا يؤدي إلى «إعادة

---

(34) طرابيشي، جورج: المرض بالغرب – التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، دار بترا للنشر والتوزيع – رابطة العقلانيين العرب، دمشق، 2005.

(35) المرجع نفسه: ص 3.

تشكيل الأفكار بدلاً من التوجه إلى إعادة تشكيل الوقائع»[36].

فالخطاب وعالم الألفاظ الذي يقدمه الخطاب السياسي العربي، يحاول إعادة بناء اللغة من جديد، لخلق عالم لغوي ليس له علاقة بالواقع الفعلي، إذ يتحول هذا «العالم اللغوي» إلى «سلطة مرجعية» يفكر الإنسان انطلاقاً منها وينتهي إليها ويدور في فلكها.

وهذا ما بينه فوكو أثناء حفره في عالم الكلمات والألفاظ، ليجد أنَّ أهم أهداف الخطاب اللغوي: التمويه على الواقع، توجيه الذهن باتجاه معين، تشكيل هوية جديدة، اختراع أعداء جدد.. الخ[37]. فاللغة هي التي تعطي الأشياء المعنى وهي التي تشكل عالم الفكر والمعرفة. مثلما كانت الأساطير تخلق عالم مختلف بشكل كلي عن عالم الواقع الفعلي، إذ ينقسم الناس إلى فئات متناحرة ويقومون بطقوس كثيرة، ويخوضون حروباً عديدةً، بوحي من أساطيرهم، التي ليس لها أي قيمة واقعية.

ومثلما تخلق الرواية عالماً خاصاً بها، قد يشعر القارئ تُجاهه بالغضب أو الإعجاب أو التوتر، أو حتى البكاء والضحك، دون أن يكون لهذا العالم أي وجود فعلي، كذلك يخلق الخطاب السياسي العربي عالماً خاصاً به مليء بالانفعالات السياسية والمعارك الوهمية والنضالات الكبرى، التي ليس لها أي وجود في أرض الواقع. والفارق الوحيد بين الروايات والأساطير من جهة والخطاب السياسي من جهة ثانية، أن الناس يدركون أن عالم الرواية هو عالم خيالي من صنع المؤلف، في حين يعتقد الناس بواقعية الخطاب السياسي،

(36) طرابيشي، جورج: المرض بالغرب ...، المرجع نفسه: ص 172.

(37) فوكو ميشيل: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص ص 85 – 86.

على الرغم من أنه خطاب خيالي وعاطفي وليس له أي مرتكزات في الوجود، سوى إفادته من حالة الاكتئاب السياسي، والخوف على الهوية، والشعور بانسداد الأفق الذي يعاني منه الشعب العربي، بغية فرض مجموعة من الأحلام السياسية والأوهام النفسية، التي تلامس همومه وتخفف من شعوره بالتوتر السياسي الدائم. والمشكلة أن هذه التمويهات والعناصر اللاواقعية التي تملأ الخطاب السياسي، وتلك الخلفية الخفية لذلك الخطاب، تبقى بالنسبة للإنسان العربي، من الأمور اللامفكر فيها والغائبة عن وعيه غياباً شبه كامل[38].

فالخطاب بحسب فوكو هو مجرد «أدوات للرغبة والمنفعة»[39]، كما أنَّ له قواعداً تنظم وتكيف وتحدد وتقيد السلوك[40]. ولذلك فإن فوكو يهتم كثيراً بمن هو المفَّوض بإنتاج ملفوظات، ومن أي مكان تصدر، وأي مركز يحتل فاعل الخطاب.

فالمشكلة أنه إذا كان الناس يصدقون كل ما يقوله الطبيب عن الأمراض، وكل ما يقوله الكيميائي عن تفاعلات المواد، فإنه ليس من المعقول أن يصدقوا كل ما يقوله السياسيين عن السياسة، ولا سيما في البلدان اللاديمقراطية. وذلك لسبب بسيط يتمثل في أنه إذا كانت مصلحة الطبيب تكمن في مداواة المرض، ومصلحة الكيميائي في تقديم تركيب كيميائي يدرُّ عليه الربح، فإنَّ مصلحة الأنظمة السياسية اللاديمقراطية مختلفة اختلافاً جذريّاً عن مصالح شعوبها.

---

(38) دريفوس، أوبيرد - رابينوف، بول: ميشيل فوكو - مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة وشروحات مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت، ص 86.

(39) المرجع نفسه، ص 75.

(40) المرجع نفسه، ص 76.

فالخطاب السياسي الرسمي العربي، ليس خطاباً فارغاً وأجوفاً، كما يعتقد البعض، بل هو خطاب له وظائف مهمة يقوم بها، لأنه خطاب يستفيد من الواقع الذي تخلقه ألفاظ مثل: (النصر على الأعداء، التصدي للمؤامرات، الصمود أمام التحديات، حماية هويتنا، الانتصار لديننا،.. الخ). فهذا الواقع، الذي تصنعه تلك الألفاظ في عقول الناس ووجدانهم، يجعل من النظام السياسي القائم بطلاً وليس فاسداً، مقاوماً وليس مترهلاً، قومياً وليس طائفياً، تقدمياً وليس رجعياً.

وهذا يعني في النهاية أنه خطاب يضر بقضايانا الوطنية والقومية ويفرغها من مضمونها. فالإنسان الذي يمتلك وعياً سياسياً، يضيق ذرعاً بالخطاب الذي يدعو إلى محاربة الأعداء، لأنه يشعر أن هذا الخطاب وضع لمحاربته هو وليس لمحاربة أعدائه.

يضاف إلى ذلك، فإن التهم التي توجهها الأنظمة السياسية العربية المعاصرة للمعارضين، هي في الغالب تهم قومية ووطنية: الوقوف ضد مصالح الأمة، المساس بالوحدة الوطنية، الإساءة للإسلام، التعامل مع المستعمر.. الخ، وهي تُهمٌ لا يُراد منها سجن المعارض لسنوات طويلة فقط، بل تشويه صورة المعارضين وعزلهم عن المجتمع أيضاً. ولذلك قلَّما نعثر على سجين سياسي وجهت له تهم محددة وواضحة، تعبر عن حقيقة المشكلة بينه وبين النظام، والمتمثلة في أنه نظام لا ديمقراطي، أو يضرب بمصالح الشعب عرض الحائط.

فالكلام بحدِّ ذاته هو «نوعٌ من الفعل الإنساني»[41]، بحسب جون سيرل، بل يكاد يكون من أهم الأفعال الإنسانية. ولكنه فعل

(41) سيرل، جون: العقل واللغة والمجتمع - الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف - الدار العربية للعلوم - المركز الثقافي العربي، الجزائر - المغرب - لبنان، 2006، ص 200.

إنساني بعيد الأهداف والمرامي، متشعب الغايات والمقاصد الخفية والمتوارية. وهذا يعني أن الصورة السلبية لكثير الكلام في ثقافتنا، صورة غير واعية لهذه الحقيقة.

كما أن أفعال النصب والاحتيال في المجتمع، غالباً ما تتم من خلال الكلام، والمحب لا يستطيع أن يكسب قلب حبيبته إلا من خلال الكلام المعسول، والصورة الخيالية التي يرسمها لحياتها معه. فالبشر يمارسون بشكل يومي الأفعال عن طريق الكلام، وهذا ما يفعله الخطاب السياسي بطريقة محترفة وعميقة.

غير أن ثقافتنا العربية المعاصرة، ولا سيما الثقافة الشعبية، غير مدربة بالقدر الكافي على الانتباه إلى تلك المرامي والمقاصد المتوارية وراء الخطاب السياسي؛ وأكثر من ذلك، فإنّه ليس هناك اهتمام بالجانب اللغوي للسياسة. فالمتأمل في عمق الخطاب السياسي العربي يجد أنه يشكل الهويات عن طريق اللغة، سواءً كانت دينية أم قومية، ماضوية أم معاصرة، ثائرة أم محافظة، مقاومة أم مسالمة، واقعية أم عاطفية.. ، وذلك بحسب مصالح كل نظام والهوية التي يستطيع أن يستفيد منها أكثر من غيرها.

فاللغة التي تنتج الهوية تقوم بتصنيف الناس ووضعهم في مواقع سياسية واجتماعية معينة[42]، ذلك أن «سياسة اللغة ليست مجرد مسألة تتعلق بما يفعله الناس باللغة، وإنما تعتبر اللغة ذاتها سياسة، من القاعدة حتى القمة. وأن العلاقات اللغوية تجسد العلاقات الاجتماعية لمستعمليها. وضمن هذا المفهوم فإن الهوية الاجتماعية حاضرة في اللغة ذاتها»[43].

---

(42) جوزيف، جون: اللغة والهوية، ص 298.

(43) المرجع نفسه: ص 80

ويؤكدُّ عالم اللغة فولوشينوف(1895 - 1936) أنَّ اللغة يستخدمها الناس لممارسة سـلطة على الآخرين، وأنها تعمل على فصل الناس بعضهم عن بعض[44]، وذلك بخلاف طرح دي سوسير(1857 - 1913) الذي يبين أن اللغة «تربط الناس على نحو متماسك»[45].

أمّا الخطاب الرسمي العربـي، فإنّه عمل على إقامة عالم خاص بـه عـن طريـق اللغـة، إذ إنْ النـاس أخذوا يعيشـون التأثيرات النفسـية والانفعالية للألفاظ التي تسـتخدم ضمن ذلك العالم، ولا يسـتطيعون النظر إلى الواقع إلا من خلال النافذة اللغوية التي رسمها لهم، وهي لغة بطولية وهمية لا واقعية، لدرجة أن الناس أصبحوا لا يطيقون ولا يقبلون بأي رأي أو طرحٍ لا يتطابق مع عالمهم اللغوي السياسي الذي سجنهم داخله ذلك الخطاب السياسي.

وهذا يعني في النهاية، أن ذلك الخطاب لا يتأثر ولا يتفاعل مع الواقع والتغيرات الداخلية والخارجية ولا يهتمُّ بالتطورات الكبرى، لأنَّ الخطاب لا يستمد شرعيته ووجوده من نجاحه أو فشله في التعامل مع ذلك الواقع المتشابك والمعقد، بقدر ما يستمدها من السلامة النظرية لطروحاتـه السياسـية الإيديولوجية. ولذلك فـإنَّ هذا الخطاب كثيراً ما يتجاهل الواقع بشكل كامل.

ويعـود ذلـك التجاهـل إلى عجزه عـن تغيير ذلك الواقع، حتى أن مثل هذا الأمر ينعكس على الثقافة المهيمَن عليها بشكل مثمر، وإيجابـي بالنسبة للنظام السياسي، فـ «إكراه الذات على التفكير الأيديولوجي يدمر العلاقة مع الواقع.. لأن البشر وعندما يفقدون هذه الصلات، سيفقدون

(44) جوزيف، جون: اللغة والهوية، ص 80

(45) المرجع نفسه: ص 80

معها القدرة على التجربة، والقدرة على التفكير أيضاً»[46].

4 - التأسيس الأيديولوجي لشرعية النظام السياسي:

إنَّ الهدف الأساسي للخطاب الرسمي، وهو خطاب - كما ذكرنا - يحمل داخله الثقافة المُهيمِنة المراد نشرها في المجال الثقافي والسياسي العام، يتمثل في تقديم تلك الأنظمة السياسية، عبر مجموعة من المقولات النظرية والمسلمات المنطقية والبديهيات العقلية، التي يراد منها التأسيس لشرعية النظام على المستوى العقلي والمنطقي والأخلاقي والديني والنفسي.

فالخطاب المذكور يقدم الأنظمة السياسية على أنها تسعى إلى: (تحقيق العدل والسلام، وإعادة الحقوق، ونصرة المظلومين، وتحقيق الرخاء، وإنجاز التنمية، والتصدي للمؤامرات، ومقاومة الأعداء،.. الخ). أما التأسيس النظري لتلك المقولات فيتم إما على أسس دينية أو سياسية.

وتقوم الأسس الدينية على شعارات تُظهر النظام السياسي وكأنه حامل لرسالة سماوية نبيلة يريد نشرها على الأرض، من خلال تضمين تلك الشعارات مضامين دينية، بحيث تصبح: العدالة التي يسعى إليها النظام السياسي هي العدالة نفسها التي يريد تطبيقها الله على الأرض، والخونة هم الكفار أو المختلفين في الطائفة، والأعداء هم أعداء الله،... الخ. وهذا يؤسس وجدانياً وعقلياً للنظام داخل وعي الناس، إذ يصبح الحديث عن عدم شرعية ذلك النظام حديثاً مُغرضاً، بل إنه يحمل قدراً من الفسق والكفر والضلالة. وعلى المشككين أن يعودوا

(46) أرندت، حنا وآخرون: ثلاث مقالات في الدولة التوتاليتارية، ترجمة صخر يوسف الحاج حسين، عبد المنعم ناشرون، حلب، 2000، ص 53.

إلـى جـادة الصـواب والهداية، لأن الذي يعـارض هذا النظام، فإنه في حقيقة الأمر يعارض الشعارات النبيلة التي يسعى النظام إلى تحقيقها.

وهكذا يسـتطيع أي نظام سياسـي أن يدين المعارضة، ويسـحب البساط من تحتها، لأنه يحمل على أكتافه قيماً سياسيةً وأخلاقيةً ودينيةً علـى الجميـع أن يدافـع عنهـا. والمشـكلة الكبـرى التي تنشـأ في هذا السياق، هي نجاح الخطاب السياسي في التوحيد بين النظام السياسي وتلـك القيـم النبيلـة، لدرجة أن الثقافة الشـعبية تفشـل فـي رؤية ذلك التوحيـد المزيـف، فتندفع للذود عن ذلـك النظام الذي يَعِدُها بتحقيق كل تلـك الشـعارات. وهذا مثال واضـح على نجاح الإرهاب الفكري والأيديولوجي أكثر حتى من العنف التقليدي العسكري.

هكذا يختفي النظام السياسي، بوصفه نظاماً عسكرياً يمارس القوة والاسـتبداد والإفقـار الممنهـج للناس، ليحلَّ محلـه نظام جديد حامل لقيم العدالة والمساواة والتنمية والحرية، ويصبح المعارض لهذا النظام خارج نطاق العقل والقيم. وبذلك ينجح ذلك الخطاب في الاستيلاء علـى «اللاوعـي الجمعي»للناس وتوجيهه باتجـاه ذلك النظام الخيالي الوهمي.

وهنـا تظهـر مسـألة الثنائيـات والتناحـرات التـي تسـيطر علـى الخارطـة السياسـية للثقافـة العربية المعاصرة. ففـي البلاد ذات التوجه الدينـي يغـدو الآخـر أو العدو هو الاشـتراكي أو العلماني أو القومي، أمـا فـي البلاد ذات التوجه الاشـتراكي القومي، فيغـدو الآخر أو العدو هـو الأصولـي المتديـن الذي يسـتفز الاشـتراكيين لمجرد أنـه يصلي، كمـا يُنظـر فـي تلـك البـلاد ذات النظام الاشـتراكي إلى الرأسـماليين بوصفهم انتهازيين ومصاصي دماء الشعوب. أما في البلدان العشائرية والطائفية، فيغدو العدو الأساسـي هو القومي أو الاشـتراكي، الذي لا

بدّ من التنبه إلى خطره. على هذا النحو يتمُّ التلاعب بمعالم الأفكار السياسية ضمن المجتمع، حيث توضع الأفكار السياسية في مواجهة بعضها البعض، واختيار إحداها ووضعها في مواجهة الأفكار الأخرى، ويتمُّ ذلك بحسب مكونات المجتمع وبنية النظام السياسي.

وتحقق تلك الخلافات، في الأفكار السياسية، التي يديرها النظام السياسي ثلاثة أهداف:

1» – إخفاء الوضع الداخلي للنظام السياسي، القائم على اللاشرعية والاستقواء.

2» – إلهاء الثقافة المُهيمَن عليها ورموزها، ولا سيما متوسطي الثقافة، بتلك السجالات النظرية.

3» – تنمية روح الخلافات بين مختلف الفئات الاجتماعية في المجتمع. إذ يقوم كل فريق بتقديم تنازلاً للنظام السياسي ليكسبه في صفه من أجل مواجهة الآخرين، الأمر الذي يسهلُ سيطرة النظام على المجال السياسي العام.

وهذه إستراتيجية تلجأ إليها غالبية الأنظمة السياسية العربية، لدرجة أن المعادلات كثيراً ما تتغير بحسب وزن كل فئة سياسية على أرض الواقع، ومدى انتشارها في المجال السياسي العام.

أما الباحث في عمق البنية الخفية للأنظمة السياسية الدينية والعلمانية والاشتراكية والقومية والعشائرية، فإنه سرعان ما يلاحظ أن تلك الخيارات زائفة ومجرد عباءة يخفي كل نظام داخلها عيوبه ونواقصه.

كما أن المتأمل في أوضاع الناس الذين يدخلون في تلك الخلافات الأيديولوجية والجدال السياسي، سرعان ما يلاحظ أيضاً تشابهاً في البنية العامة لهم. فهم محرومون من معظم الحقوق

السياسـية، ويعيشـون أوضاعاً اقتصاديةً قلقةً، ويسـيطر عليهم هاجس البطالة والفقر، وغير فاعلين في الساحةالسياسـية... الخ. أما الثقافة المُهيمَـن عليهـا، فإنهـا سـرعان مـا تتفاعـل مـع تلـك السـجالات والخلافـات السياسـية، وتبـدأ بالدفاع أو تبنـي إحدى وجهات النظر بطريقة لا واعية ولا مسؤولة، ودون إدراك للخلفيات السياسية لتلك الخيارات، ودون وعي بالأهداف السياسـية البعيدة التي تقبع خلف تلك العملية برمتها.

وهذا ما يسـميه أمارتيا صن بـ «اضطراب مفاهيمي حول هويات النـاس»[47]، حيـث تدجّـن الأنظمـة السياسـية الشـعوب فـي مفهـوم «الهويةالفرديـة»[48]، وهـذه الهويـة التي تخدم «أهـداف العنف لأولئك الذيـن يرسـمون ويديـرون تلـك المواجهـات»[49]، لدرجـة أن صـن يسـتغرب هـذا النجـاح الكبير الـذي تحققه تلك الإسـتراتيجية القائمة علـى تعزيـز وهـم الهويـة المنفـردة في كسـب الكثير مـن الأنصار من جهة، وفي صهر الناس في هوية واحدة وانتماء شـبه مطلق للسـيطرة عليهـم مـن جهـة أخـرى، حيـث لا يسـتطيعون أن يناقشـوا أو يفهموا أو يقـدِّروا الأمـور إلا مـن خـلال نافـذة الهوية الواحـدة. فـ «التصغير المصطنع للكائنات البشرية»[50] في هوية سياسية أو دينية محددة، يُعدُّ من الأسـباب الأساسـية للخلافات والشـقاقات، ويجعل الناس قابلين للمزيد من التكاره والتحاقد والانغلاق.

(47) صـن، أمارتيا: الهويـة والعنف، ترجمة سـحر توفيق، المجلـس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة - العدد 352، الكويت، 2008، ص 174.

(48) المرجع نفسه: ص 174.

(49) المرجع نفسه: ص 174.

(50) المرجع نفسه: ص 178.

5 - توجيه الوعي السياسي خارجياً:

إذا ما تأملنا المعرفة السياسية التي ينشرها النظام السياسي العربي، بين أوساط الناس، سرعان ما نلاحظ مسألة إلحاح تلك الأنظمة على استعداء الدول المجاورة، عربيةً كانت أم أجنبية. فهناك نحو اثنتي عشرة حرب باردة بين الدول العربية، بعضها يتحول بين الحين والآخر إلى القيام بأعمال عسكرية ومخابراتية، ناهيك عن توجيه الوعي السياسي نحو قضايا العولمة والاستعمار الحديث.

ويبدو أن هذه الظاهرة العامة بحاجة إلى تحليل، على اعتبار أنها ليست ظاهرة فردية أو حوادث جزئية، بل هي سياسة عامة تلجأ إليها الغالبية العظمى من الدول العربية المعاصرة.

وتعود الأسباب الحقيقية لهذه السياسة العدائية تجاه الخارج، إلى السعي لتثبيت استقلال الإقليم الذي تسيطر عليه تلك الأنظمة عن باقي الوطن العربي، وإيجاد معرفة سياسية وهمية، توحي بأن هذا الإقليم له كيان بذاته، من خلال التأكيد الدائم على أنه مستهدف، وأن الأعداء يحيطون به من كل حدبٍ وصوب، وأنَّ الأقاليم الأخرى تحاربه لأنه يريد أن يقود كل الأقاليم العربية إلى مستقبل مشرق يعيد للأمة أمجادها الغابرة. فالإلحاح على مسألة وجود أعداء متربصين بالإقليم، يزيد من مساحة تفكير الناس بهذا الإقليم، وكأنه وطنهم الحقيقي، وأن النظام السياسي الذي يحكمهم، هو المدافع عن هذا الوطن وحامي حماه، وبذلك يتمكن ذلك النظام من ترسيخ شرعيته بين الناس.

وعلى ذلك فإن السياسات العدائية تُجاه الأقاليم المجاورة مسألة تكوينية تعود إلى بنية تلك الأنظمة الداخلية، من حيث أنها فاقدة للشرعية الداخلية، الأمر الذي يدفعها إلى البحث عن شرعية خارجية

توهم بها الناس. فالسياسة العدائية لا تعود إلى خلافات سياسية أو مؤامرات بعض الأنظمة ضد بعضها الآخر، كما لا تعود إلى اختلافات أيديولوجية، بل تعود إلى السعي الدائم لتلك الأنظمة من أجل توجيه الوعي السياسي العام لدى الناس باتجاه الخارج، كي يتسنى لها ضمان شرعيتها أولاً، والتخلص من استحقاقات الإصلاح والمساواة والعدل والرفاه الاقتصادي ثانياً، وهي شعارات أتت غالبية الأنظمة العربية على أكتافها إلى سدة الحكم. فالمسألة إذاً تتعلق بإشغال الناس بتلك المنازعات الخارجية، لملء المجال السياسي العام بها، عبر تضخيم تلك المنازعات وربطها بمصطلحات الكرامة والانتماء والسيادة.

يضاف إلى ذلك، فإن هذه الإستراتيجية المعرفية القائمة على توجيه الوعي السياسي باتجاه الخارج، لمحاربة الأعداء الخارجين، الذين تمت صناعتهم من قبل الأنظمة السياسية، تلبي حاجات معنوية مهمة لدى الناس. وهذا يعني أن السلطات السياسية تستطيع أن تسيطر على وعي الناس ووجدانهم وعواطفهم إذا لبت حاجاتهم المعنوية، وأهملت حاجاتهم المادية والاقتصادية. وهكذا نجد أن التناحر العربي - العربي، والخلافات العربية - العربية، عملية مصنوعة ومخطط لها، وستستمر لأنها تلبي حاجات معينة، وتحقق أهدافاً جوهريةً بالنسبة لهذه الأنظمة.

وعلى الرغم من تذمر الشارع السياسي العربي من تلك الخلافات وملله من سماع أخبارها، ويأسه من إيجاد حلول لها، إلا أن قسم كبير من الناس في كل دولة، لا يزالون يعتقدون أن النظام السياسي الذي يمثلهم هو أفضل الأنظمة السياسية جميعاً، وأنه يبذل قصارى جهده لإيجاد تضامن عربي حقيقي، وأن الآخرين هم خونة أو عملاء أو لاوطنيين. بل إن الملاسنات الكلامية الاستعراضية،

والمزايدات السياسية التي تحدث في القمم العربية تكاد تكون طقساً دائماً يحاول كل زعيم من خلالها أن يظهر بصورة أمام شعبه.

يضاف إلى ذلك، فإن السلطات السياسية كثيراً ما تُسخِّر كل من: الأخلاق، الوعي الديني، العقائد، الأعراف، الأدب، الإعلام، النزعة العشائرية، الانقسامات الطائفية...، لخدمة تلك العداوات المصطنعة، لكي ترسخ تلك العداوات في الوعي الروحي والاجتماعي لدى الناس، أو عقل الجماعة «Group mind» بحسب علم النفس الاجتماعي[51].

فالآخر غير ملتزم دينياً، وسيء أخلاقياً، ومخالف لقيمنا وعقائدنا، ويضرب بحقوقنا عرض الحائط، ومتآمر مع أعدائنا. وبذلك تتمكن السلطة السياسية من إحكام قبضتها على وعي الناس، لدرجة أن تلك التهم بالتآمر والخيانة والعمالة الموجَّهة للأعداء، تنقلب لتوَّجه ضد كل من يحاول التشكيك في تلك العداوات والكشف عن خلفياتها، وهذا واضح من العقوبات القاسية التي يواجهها كل من يحاول الكشف عن زيف تلك العداوات، إذ يُتهم هؤلاء بأنهم غير واعين بالأخطار المحدقة بالوطن (أي الإقليم)، أو أنهم يفرِّطون بكرامة الوطن (أي كرامة النظام السياسي نفسه) ويجازفون بوحدته (أي ضمان الولاء للنظام السياسي الواحد).

فالإستراتيجية المعرفية التي تلجأ إليها السلطات السياسية العربية، هي بناء نظام معرفة سياسية، في وعي الناس ولا وعيهم، يؤدي إلى إنشاء دوافع مشتركة Motivesبين السلطة السياسية والمجتمع عموماً. فالدوافع المشتركة تؤدي إلى ظهور أهداف مشتركة والشعور بوحدة المصير، وبذلك تنجح السلطات السياسية في دمج نفسها في الحياة

---

(51) فرويد، سيغموند: علم نفس الجماهير، ص 23.

الوجدانية لدى الناس، حيث تظهر في وعي أولئك الناس وكأنها تعبير صادق عن همومهم وطموحاتهم في الوقت نفسه. الأمر الذي يؤدي بدوره، إلى انصهار الجمهور في النظام المعرفي للسلطة، عبر عملية «تماهي» غير واعية، تجعل من النظام السياسي المثل الأعلى لغالبية الناس والنموذج الذي يلبي مطالبهم المعنوية وكرامتهم.

في ظل هذا الاندماج تصبح البنية الثقافية والسياسية مهيأة لبعض التفسيرات، التي تذهب إلى بداهة مشروعية السلطة السياسية، والتسليم بصحة توجهاتها وسياساتها، لدرجة أنه قد يُنظر إلى تلك الشعوب نفسها على أنها تشكل عبئاً على مشروعات السلطة النهضوية، الساعية إلى الارتقاء بالوطن وتحقيق كرامته ورخائه. فالسلطة السياسية العربية، ماذا ستفعل لناس يتصفون بـ: (الكسل، اللامبالاة، التخلف، الفقر، الأمية، الخمول، التبذير، عدم الجدية في العمل، عدم المبادرة... الخ)، حيث يتحول الحديث الديني المتداول «كما تكونوا يولى عليكم» إلى تبرير منطقي ونفسي وأخلاقي لوجود مثل تلك السلطات، على الرغم من كونه حديثاً «ضعيف جداً»، إذ يصبح النظام السياسي مرآة لأوضاع المجتمع، إنْ لم يكن أرقى من هذا المجتمع المتخلف والمترهل. والحقيقة هي أنه كما يولى علينا نكون، وليس العكس.

أما المحاولات الفردية في كشف زيف النظام المعرفي للسلطة السياسية، فمسألة ستواجه صعوبات كبيرة، نظراً لأن الفرد يعيش بين جمهور يمارس عليه توجيهاً وتسلطاً فكرياً ونفسياً وأخلاقياً يصعب مخالفته أو الوقوف في وجهه. فاستيلاء السلطة على المجال الإدراكي العام للناس، يجعل الأفراد المدركين لوسائل عمل السلطة المعرفية،

يعانـون مـن «العزلـة» والاغتراب الداخلي[52]، ويضطـرون إلى التخلي عن العقل والمنطق لصالح الغريزة والعفوية والحماسة[53].

يضـاف إلـى ذلـك، فـإن نشـر ثقافة «عدم الاسـتقرار السياسـي» والإلحـاح علـى وعـي الناس بـأن المنطقة تواجه أخطـاراً ومخططاتٍ تريـد إعـادة رسـم الخارطـة السياسـية من جديد، أمر يسـاعد كثيراً في عدم التفكير بالمطالب الداخلية للمجتمع. فغياب الاستقرار «يشوش» علـى النـاس ويدفعهم إلى «الترقب» والخوف على مسـتقبلهم، بحيث يتوهم الناس بأن وجودهم ومستقبلهم مرهون بوجود ومستقبل النظام الـذي يعيشـون فـي كنفـه. وبما أن الأخطـار الكبرى تحيـط بهم، فإن مجـرد بقاءهـم أحياء مسـتورين، يعدُّ مكسـباً كبيـراً وانتصاراً هاماً على الأعداء، مهما بلغت درجة الفقر والتخلف وتردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصاديـة. فعـدم الاسـتقرار السياسـي يـؤدي إلـى عدم الاسـتقرار النفسـي، وعدم الاسـتقرار النفسـي يـؤدي إلى القبـول بأدنى المطالب والتنازل عن الكثير من الحقوق؛ ولذلك فإن النظام المعرفي للأنظمة السياسـية يحـرص علـى توتيـر الناس سياسـياً، وإيهامهم بـأن الأعداء خلـف الأبـواب جاهـزون للانقضـاض علينـا، وأن الحرب سـتقع بين لحظة وأخرى.

وحقيقة الأمر، أن غالبية الأنظمة السياسية العربية تتمتع باستقرار سياسـي منقطـع النظيـر، فهـي مسـيطرة علـى المجتمع أمنياًوعسـكرياً وأيديولوجياً، كما أنها تتمتع بعلاقات جيدة مع القوى العالمية، وتقدم لهـا كل فـروض الولاءوالطاعـة، عندما تقتضـي الحاجة، وبالتالي ليس

(52) راجع: بركات، حليم: **الاغتراب في الثقافة العربية – متاهات الإنسان بين الحلم والواقع**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

(53) المرجع السابق: ص 32.

هناك ما يجعلها تشعر بعدم الاستقرار. الأمر الذي يعني أن خلق حالة من عدم الاستقرار السياسي في وعي الناس، يشكل حاجةً ومطلباً لجعل الناس أكثر خوفاً على أنفسهم ووطنهم، وبالتالي أكثر تمسكاً بنظامهم السياسي، أيًا كان هذا النظام.

بل إن المسألة تزداد تشابكاً عندما تتظاهر تلك الأنظمة بأنها حققت الاستقرار السياسي لدولها القُطرية، ونجحت في الوصول بهذا القطر أو ذاك إلى بر الأمان، وفرض مكانته وهيبته على الجميع. والتناقض يكمن في أنَّ النظام السياسي يدَّعي من جهة أن المنطقة تواجه عدم استقرار سياسي وأخطاراً خارجيةً كبيرةً، وأنَّه هو الذي يحقق الاستقرار السياسي لبلده من جهة ثانية.

الحالة الأولى يراد منها الاستقواء على الناس وتخويفهم، أما الحالة الثانية فيراد منها نسب انتصارات للنظام في معارك وهمية ليست موجودة أصلاً.

6 - تبجيل أيديولوجية السلطة:

من الأمور الأساسية التي يسعى النظام المعرفي للسلطات السياسية العربية، إلى ترسيخها في الوعي السياسي للجمهور العربي بشكل دائم، نجد إحاطة أيديولوجية تلك السلطات بالتبجيل والتقديس والهيبة، سواءً أكانت هذه الأيديولوجية قومية، أم اشتراكية، أم دينية، أم طائفية، أم ثورية، أم محافظة. وتحويلها إلى رسالة تاريخية لا بدَّ من العمل على تحقيقها وجعل الناس يلتفون حولها.

فالأنظمة ذات الأيديولوجية الدينية، مثلاً، تجعل من مهمة الدفاع عن الإسلام، ومحاربة الدعايات المغرضة التي تحاول أن تشوه صورته، المهمة الرئيسية لها، كما تعتبر الدفاع عن الإسلام والتصدي للتبشير

مهمتها المقدسة. في حين تلجأ الأنظمة المستفيدة من الأيديولوجية القومية، إلى تقديس مهمة تحقيق وحدة الأمة وحماية حدودها القومية، التي لا يجوز الاقتراب منها أو التقاعس عن تحقيقها. أما الأنظمة التي تحكم باسم الاشتراكية، فتحوّل الاشتراكية إلى رسالة سامية لا بدَّ من تحقيقها، مهما بلغت التضحيات وأيّاً كانت التحديات، وذلك للوصول إلى مجتمع العدالة والمساواة.

أما الغايات السياسية القابعة خلف توجيه الثقافة السياسية باتجاه التبجيل، فتعود إلى أنَّ التقديس لأيديولوجية معينة، سينسحب على الأنظمة الحاملة لهذه الأيديولوجية نفسها. حيث تتماهى السلطة بالأيديولوجية التي تتبناها ويتمُّ إلغاء كل الحدود الفاصلة بينهما، الأمر الذي يؤدي إلى أنَّ التقدير المتشكل في وعي الناس تُجاه أيديولوجية معينة، يتحول ليصبح تقديراً للسلطة نفسها، ولا يقتصر فقط على الأيديولوجية التي تحملها هذه السلطة؛ وهذا الأمر يكسب السلطة شرعيةً وشعبيةً عاليةً بين أفراد المجتمع، الذين انطلى عليهم ذلك التماهي.

فالسلطات المستفيدة من الأيديولوجية الدينية مثلاً، قد لا تراعي حُرمة الدين ولا تمتثل لتعاليمه، ولا تطبقها على نفسها ولا على أركان وجودها. غير أنها تحرص على دمج نفسها بتلك الإيديولوجيات، للاستفادة من تقديس الناس لدينهم وحضارتهم.

فالتبجيل هو في حقيقة الأمر للسلطة السياسية وليس للأيديولوجية، لأن تبجيل أيديولوجية ما، يجعل من السلطة الحاملة لتلك الأيديولوجية سلطةً مُبجَّلة.

ناهيك عن أن تبني السلطة لهذه الأيديولوجيات القريبة من قلوب الناس وتراثهم، يزيد من شعبيتها بينهم، ويدفعهم للتفكير في

الأيديولوجية نفسها، والمعاني السامية والإنسانية التي تحملها هذه الأيديولوجية، دون أي تفكير في طبيعة النظام السياسي الذي يحمل تلك الأيديولوجيات. هذا التفكير الذي يبين ببساطة أن هناك تناقضاً أخلاقياً وسياسياً وبنيوياً حاداً بين سمو تلك الأيديولوجيات، وإنسانيتها ونُبْل أهدافها المتمثلة في طلب العدالة والسلام والسعادة والنهوض والحرية، وبين بنية الأنظمة الحاملة لتلك الأيديولوجيات، وهي بنية قائمة على: الاستقواء الأمني، النهب المالي، التدجين السياسي، الإفقار الممنهج.

وهذا سرُّ إصرار كل سلطة عربية، على وجود مقدسات أيديولوجية تتبناها. فمن يقف في وجه السلطة ذات التوجه الديني، يضع نفسه في موضع الواقف في وجه الدين نفسه، ويُقدَّم على أنه متنكر لتراثه وماضيه. ومن يقف في وجه السلطة ذات التوجه القومي، تُظهره السلطة وكأنه معادٍ للأهداف القومية للأمة، وغير مدرك للأخطار التي تواجهها. ومن يقف في وجه السلطة الاشتراكية، فإنه يريد أن ينهب أموال الشعب، ويستولي على معامله وأراضيه. ولذلك فإن ثقافة التقديس، لا توفر للسلطة الهيمنة والشرعية وإخفاء عيوبها فقط، بل يضاف إلى ذلك، أنها توفر لها إمكانية تهميش المعارضين والمشككين، وعزلهم دينياً وأخلاقياً وسياسياً.

والمشكلة أن درجة إدانة الناس العاديين أو الثقافة الشعبية لهؤلاء المعارضين، تكاد تفوق درجة إدانة أجهزة السلطة نفسها. وهذا يؤكد النجاح الباهر والمكاسب السياسية الكبرى التي تحققها عملية تقديس الأيديولوجية.

ولا يعود لجوء السلطات العربية إلى نشر «ثقافة التقديس»، لأن المقدسات تمنحها المكانة الاجتماعية والسياسية، وتوفر لها قدراً كبيراً

من القوة والسيطرة وحسب، بل لأنها تعوض عجزاً رهيباً في بنيتها أيضاً. ويتمثل هذا التعويض في دفع الناس إلى التعالي على واقعهم البائس والمرير، ونسيان القهر الاقتصادي والسياسي اليومي الذي يعيشونه، من خلال التفكير في المقدسات، الأمر الذي يوفر الأمن النفسي والسكون الروحي لهم.

فالمجتمع في هذه الحالة، لا يعود يفكر إلا بمعتقداته والغيرة عليها، حيث يقبل الناس أن توضع كل مطالبهم في الإصلاح والحريات ومكافحة الفساد وضمان حرية الرأي والرفاه الاقتصادي على الرف، ويتم التغاضي عنها ريثما تتحقق الأهداف المقدسة الكبرى. وهي أهداف وضعت وصممت لكي يستغرق تحقيقها فترةً زمنيةً طويلةً، لأن تأجيل تلك المطالب أيضاً سيجعل الأنظمة نفسها تستمر لفترة طويلة، قد لا تنتهي في المدى المنظور.

يضاف إلى ذلك أن أيّة عملية تقديس لأيديولوجية معينة، تريح النظام من أخطار التنوع الثقافي والسياسي داخل المجتمع، لأنها تدجن المجتمع كله في أيديولوجية واحدة على الجميع الالتزام بها والسير في طريقها، وكل من يخالف هذه الأيديولوجية عليه أن يتحمل تبعات ذلك. «فثقافة التقديس» تُحرِّض على التعصب ونبذ الفئات المخالفة في الأيديولوجية، لأن التقديس يعني أولاً إلغاء الذات الواعية لصالح المقدس، إذ تصبح تبعية الناس للمقدس تبعية عمياء، ويعني ثانياً التعصب للمقدس والاعتقاد بأنه دائماً على حق وأن مقدسات الآخرين في ضلال، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور حروب باردة بين المقدسات في المجتمع الواحد.

يضاف إلى كل ذلك، أن تقديس أمر ما لا يجعلنا نفكر فيما إذا كان هذا المقدس واقعياً أم خيالياً، نافعاً أم ضاراً، عقلياً أم عاطفياً،

مَنْ هو المستفيد منه؟ ومن هو الخاسر؟، بل يتحول على مسيطر على وجداننا ومُوَجِّه لتفكيرنا، إذ لا نفكر فيه بل انطلاقاً منه، لأنَّ المقدس يتحول إلى بديهية ومسلمة ثابتة، يصبح التفكير فيها أمراً غير معقول، ولا منطقي ويتناقض مع «الحس السليم».

فنحن لا نعود نفكر في أي أمر إلا من خلال موقعه بالنسبة لمقدساتنا، إذ تتحول كل الأحداث إلى أدلة على صحة مقدساتنا، وكل الشرور أدلة على أننا قد ابتعدنا عن مقدساتنا. فتقديس حقوق الشعوب في التحرر من الاستعمار، وتقرير المصير هي التي ستعيد أراضينا المغتصبة، أما بدعة «حقوق الإنسان» والديمقراطية فإنها ستفرقنا وتجعلنا متناحرين، ناهيك عن أنها ستلهينا عن مواجهة الأطماع الإمبريالية والصهيونية. كما أنَّ تقديس الدولة والوطن وتقديمهما على الفرد، هو الذي سيحقق وحدتنا الوطنية، وسيجعل الناس تتعالى على كل الخلافات صوناً لوحدة الوطن وضماناً لمستقبله، أما التركيز على حقوق الأفراد والتوزيع العادل للثروات، وتأمين فرص عمل للعاطلين عن العمل، وضمان حرية الأقليات الدينية والعرقية، وجعل مؤسسات المجتمع الأهلي من نقابات وأحزاب تقوم بدورها الحقيقي، فهي أمور مجلوبة من الغرب وستلحق الأذى بتماسكنا أو ستفتح الباب أمام التدخل الخارجي، ناهيك عن أنها ستشوه صورة بلدنا، وسيشمت الأعداء بنا، وقد يتدخلون بشؤوننا. هذه صورة بسيطة تكشف عن كيفية أن تقديس أمر ما يجعلنا نتعصب له أولاً، ولا نرى الأمور إلا من خلاله ثانياً، ونلحق كل الشرور بالمخالفين لمقدسنا ثالثاً.

هكذا تتأسس العملية المعرفية والثقافية لصناعة المقدس وإنتاجه في المجال السياسي العربي، وهي صناعة توفر لتلك الأنظمة الراحة والهيمنة والشرعية، بطريقة قد لا توفرها أكثر الجيوش العسكرية

تنظيماً، بحسب فوكو[54]. فالأساليب اللاقمعية أو الأيديولوجية القائمة على التقديس والتمويه والمواربة والتوهيم أكثر فعالية، في السيطرة والهيمنة من الأساليب القمعية.

ناهيك عن أنها أقل تكلفة من الناحية الاقتصادية، وأقل قابلية للمقاومة[55]. فهي أساليب أكثر فعالية، لأنَّ أساليب التبرير والإيهام والسيطرة الفكرية وغسيل الأدمغة، أقدر على ضبط الناس، والهيمنة عليهم من الأساليب العسكرية والأمنية. وهي أقل تكلفة من الناحية الاقتصادية، لأن صناعة الأكاذيب واختلاق الأفكار والتمويه، عملية رخيصة ليست بحاجة إلى مال كبير، لأن وسائل الثقافة على العموم رخيصة تاريخياً. وهي أقل مقاومة لأن الناس لا يشعرون بتلك التمويهات بشكل مباشر، وكثيراً ما تنطلي عليهم الخدع الفكرية والسياسية، سيما وأن كشف الأكاذيب السياسية بحاجة لقدرات ثقافية، لا توجد إلا بوجود ساحة فكرية تتمتع بقدر لا بأس به من الحريات السياسية، وهو أمر متعذر واقعياً في غالبية الدول العربية.

7 – طرح حلول بعيدة المنال لتدعيم الركود

تلجأ الأنظمة السياسية العربية إلى طرح حلول كبرى لحالة التراجع الحضاري والسياسي والاقتصادي التي تعيشها شعوب تلك الأنظمة، وذلك لتجنب الحلول التي لا تتناسب مع مصالحها، وتؤدي إلى زعزعة تربعها على عرش الحكم.

فبدلاً من أن تطرح هذه الأنظمة التحول الديمقراطي، وتفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني وتنمية الموارد البشرية، تلجأ إلى

(54) فوكو، ميشيل: «الحقيقة والسلطة»، ص 134.

(55) المرجع نفسه: ص 134.

طرح حلول كبرى من قبيل تحقيق الوحدة العربية، أو استرجاع الخلافة الإسلامية التي يمكن أن تضمُّ مسلمي العالم جميعهم. ومن الواضح أن إستراتيجية طرح الحلول بعيدة المنال، يراد منها الهروب من التفكير بالمشكلات الواقعية، باتجاه التفكير الأيديولوجي الجامح والحالم بالأهداف السياسية المثالية، دون أي ربط منطقي وواقعي بين الواقع وتعقيداته من جهة، والأحلام الأيديولوجية من جهة ثانية. فالوحدة العربية لا تتحقق ويكتب لها النجاح إلا إذا استطاعت الأنظمة السياسية العربية أن تقطع شوطاً لا بأس به في علمية التحرر السياسي والتنمية الاقتصادية، والسير طويلاً في حل مشكلات الفقر والبطالة والفساد، وإعطاء مؤسسات المجتمع المدني دوراً أكبر في الحياة السياسية.

كما أن توحيد كلمة المسلمين في العالم وإفساح المجال لهم من أجل القيام بدورهم الحضاري والإنساني، والتصدي لكل المحاولات اللاأخلاقية واللا إنسانية التي تريد لصق صفات الإرهاب والعنف والتخلف والتعصب بهم، أمر لن يكتب له النجاح إلا إذا حصل المسلمون على حقوقهم وحرياتهم داخل بلدانهم نفسها، قبل كل شيء. فالمسلم لا بدَّ أن ينال حريته السياسية والاقتصاديةوأن يمتلك حق مراقبة أمواله، وأن يتمتع بالحريات الدينية داخل بلده، حتى يستطيع حلَّ مشاكله مع العالم الخارجي.

فمثل تلك الأحلام السياسية الكبرى لا يراد منها سوى إبقاء الأوضاع السياسية والاجتماعية على حالها، لأنها حلول ترضي الغرور وتريح الضمير وترفع من معنويات الناس، وتجعلهم يتقبلون حالة الركود والجمود عن طيبة خاطر، بما أنه سيأتي وقت تتحقق فيه هذه الأحلام، ويعود للأمة دورها من جديد. دون أي وعي بأن الذي

يعدهـم بهـذه الأحـلام هو أكبر طرف حريص على عدم تحقيقها، لأنَّ أهدافه ومصالحه تتناقض مع تلك الأحلام التي من حق أي شعب أن يحلم بها ويسعى لتحقيقها.

رابعاً - نتائج المعرفة السياسية:

1 - ترسيخ القَدريَة السياسية:

إن حصـر السياسـة بيـد أدوات النظام الأيديولوجية يسـاعد على تكويـن مـا يمكـن أن نسـميه بـ «الطبـع السياسـي»[56]. ونقصـد بهـذا المفهـوم وجـود مجموعة من المعارف والقناعات والمبادئ والصفات المشتركة والمتعارف عليها في مجتمع ما، لدرجة أن الناس يتعاملون معها بوصفها مسلمات وبديهيات مطلقة. إذ ينظر إلى كل من يخالفها ويحـاول تغييرهـا علـى أنـه شـخص غيـر ناضـج ومتهور وليـس لديه تجربـة أو خبـرة فـي الحياة. ويبين إريك فروم أن الظروف الاجتماعية والسياسـية والاقتصاديـة التـي يشـترك فيهـا أعضاء جماعـة ما، تقولب الناس في صفات واسـتجابات وسـلوكيات مشـتركة، حيث تعزز هذه المشتركات ما يسميه بالطبع الاجتماعي[57].

والطبع يتغذى من علاقة الإنسان بمحيطه الخارجي، وبالتأثرات الاجتماعيـة والأوضـاع السياسـية والظـروف الاقتصادية التي تقع على شـخصيته. كما أن الطبع يدفع الإنسـان إلى أن يسـلك بطريقة معينة، ترضي الناس وتثير تعاطفهم، فالطباع يكون لها سلطة علينا لأننا نرضى

(56) ويشـبه هذا المصطلـح، مفهوم الطبـع الاجتماعـي عند إريك فـروم. راجع، - فـروم، إريك: تشـريح التدميرية البشـرية، ج ا، ترجمة محمود منقذ الهاشـمي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ص 146.

(57) المرجع نفسه: ص 146.

عن أنفسنا عندما نتبعها[58].

ويأتي هذا الشعور بالرضا من رضا السلطات عن أفعالنا وتقديرها لما نقوم به من سلوكيات. وهذا الرضا السياسي يشبه الشعور بالرضا الـذي ينتـاب الأطفـال عندما يقومون بسـلوكيات وأفعـال يرضى عنها الأهـل. فمثلمـا يتكـون طبع عند الطفل مفـاده البحث عن رضا الأهل وقبولهم، لما يحققه هذا الرضا من راحة نفسـية وثقة بالنفس وشـعور بالأهميـة، كذلـك يتكـون طبـع سياسـي لـدى الناس في ظـل الأنظمة اللاديمقراطية مفاده أن رضا الأنظمة السياسية على أفعالي وسلوكياتي، يحقق راحة نفسية وثقة بالنفس.

وهـذا الطبـع السياسـي ناتـج عـن أن الأنظمـة السياسـية تحاول دائمـاً أن ترسـخ وتثبـت مجموعـة مـن الطبـاع السياسـية فـي المجال السياسـي للنـاس. أمـا أهـم طبـع تحـاول أن تدفـع الناس إلـى التطبع به، وإدخاله إلى مجالهم اللاشـعوري، فهو «القَدريّة السياسـية». وهذه القَدريّة هي مجموعة من القيم المستوحاة من القدرية الدينية الجبرية، التـي رسـخها فـي المجتمع العربـي الإسـلامي تاريخيـاً بعض الفقهاء المحافظين لأسـباب سياسـية آنذاك. وتقوم القَدريّة السياسية على نشر عدد من القيم يتعود الناس عن طريقها على تسليم أمرهم ومصالحهم ووطنهـم لمـن هـم أدرى، وأقدر على إدارة شـؤون وطنهم العليا، بما أن كل شـيء في حياتنا السياسـية والاجتماعية مُقدر ومكتوب مسـبقاً، وأنـه ليـس لـدى الناس القدرة على صناعة أوضاعهـم وتغييرها. حتى أنهـم لا يعـودون يفكـرون في أوضاعهم السياسـية أصـلاً، بل يكتفون بالعمل على التكييف والتأقلم، حتى يتكون لدى الناس حالة من الألفة

(58) المرجع السابق: ص 146.

والتعاطف تجاه النظام السياسي.

ومثلما يشعر الابن أنه ليس من المعقول أن يعمل الأب ضد مصلحته، ولا يفكر في تأمين مستقبله وتلبية حاجاته، كذلك يعتقد الناس خيراً بالنظام السياسي، ولا يخطر ببالهم إلا أنه نظام يريد تحقيق العدالة والرفاه لهم. هكذا يتكون شعور إيجابي عفوي تجاه الأنظمة السياسية يصعب زعزعته من وجدان الناس ناهيك عن إقناعهم بزيفه وعدم صحته.

هكذا تنشأ رابطة تخيلية إيجابية، بين الناس والأنظمة السياسية اللاديمقراطية. وهو ما يدفع الناس - كما ذكرنا في مكان سابق - إلى التماهي مع النظام السياسي، والافتخار به كوسيلة نفسية لا شعورية لتجنب الضغوطات والقهر الذي يمارسه النظام السياسي ومؤسساته على حياة الفرد.

فالفرد، بحسب علم النفس الاجتماعي، غالباً ما يلجأ إلى عمليات تنفيس لا سياسية للقهر السياسي، تجعل منه فرداً مطيعاً يردد كل ما يقوله النظام ويؤمن به إيماناً مطلقاً. بل إن الأمر قد يتعدى هذه الحدود، لدرجة أن هناك من يتشفى بالمجتمع ويرتاح لحالة القهر والتسلط التي يعاني منها، حتى أنه يعتبر أن المجتمع يستحق أكثر من ذلك القهر، لأنه مجتمع فاسق وكسول ولاأخلاقي. وهنا تصل حالة التماهي «بعدوان المتسلط»[59] حدها الأقصى.

هكذا تنقلب الأدوار وتتحول الضحية إلى معتدٍ من خلال نقل دور الضحية إلى شخص آخر يفرض عليه ذلك الدور، ويصبح موضوعاً للتشفي من جهة، وللتنكر من المخاوف الذاتية من جهة

---

(59) حجازي، مصطفى: التخلف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقصور، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2005، ص 128.

ثانيـة[60]. فالطالـب الـذي يتعـرض لعقوبات مسـتمرة وقاسـية من قبل المعلـم، يصبـح شـخصاً لا يَسـلَم الأولاد من شـرِّه خارج المدرسـة، ويلجـأ الـزوج إلـى إفـراغ حالة الاحتقان التي سـببتها إهانـات المدير المتواصلـة فـي زوجتـه وأولاده، ويفـرغ الفاشـلين حالـة فشـلهم فـي مجتمعهم والتشـفي بمشـكلاته وأوضاعه القاسية. حتى أن غالبية أفراد المجتمـع تميـل إلى تمجيـد القوة واحترامها، والميل إلى اسـتخدامها لحل مشاكلها مع الآخرين.

وعمومـاً يصبـح غالبيـة الأفراد صور مكررة عن النظام السياسـي سواء في سلوكياتهم أو في عقائدهم. فالمعرفة السياسية في المجتمع العربـي، ناتجـة عن الغياب التام الذي تفرضه الأنظمة السياسـية على العلوم السياسية التي تساعد بدورها على رفع مستوى الوعي السياسي للنـاس. فالمعرفـة السياسـية المتطبعـة فـي وجدان النـاس، قائمة على الجهل السياسـي وليس على العلم السياسـي، على العقائد الدوغمائية وليس على الوقائع وتحليل الأحداث السياسية، على التقاليد والمعارف السياسـية الشـعبية الموروثة وليس على النظريات السياسـية الحديثة، على خليط من القيم المثالية والتأملات الحالمة، ناهيك عن الشعارات الوهمية والأساطير التي عفى عليها الزمن.

2 - تغييب الحراك السياسي:

لا شـكّ أن مسـألة غيـاب الحـراك السياسـي والاجتماعـي التـي يعاني منها العالم العربـي تسـتحق منا الوقوف عندها. فسـيطرت حالة مـن الركـود العـام وانسـداد أفـق التغييـر، وتراكم المشـاكل السياسـية والاقتصاديـة والاجتماعيـة فـوق بعضهـا، وتحولها إلى مشـكلات بلا

---

(60) المرجع السابق: ص 125.

حل، بالإضافة إلى انتشار ثقافة التمسك بكل ما هو تقليدي ورفض ثقافة التغيير، بحجة المحافظة على أصالتنا ومبادئنا، أمر بحاجة إلى تحديد للفئات المستفيدة من حالة الركود أولاً، وتوضيح الآلات التي ينتج ويُرعى من خلالها ذلك الركود.

فاليوم، يوضح علم الاجتماع المعاصر أن الفئات التقليدية في المجتمع (شيوخ عشائر، رجال دين تقليدين، أنظمة سياسية تقليدية، زعماء طوائف..)، هي الفئات الأكثر رفضاً للتغيير الاجتماعي والسياسي. وهي فئات تنتج الآليات المختلفة لمحاصرة كل ما هو جديد للحفاظ على الأوضاع التقليدية كما هي. ويعود سعي هذه الفئات للحفاظ على الأوضاع التقليدية كما هي، إلى حرصها على المحافظة على مكانتها الاجتماعية وأدوارها السياسية والمزايا الاقتصادية التي تتمتع بها.

ولذلك فإنَّ تلك الفئات، لا تهتم كثيراً بحالة التراجع الحضاري التي يعاني منها المجتمع العربي، بقدر ما تهتم ببقائها في أعلى السلم الاجتماعي للمجتمع. فالشخص الذي تتمتع عشيرته بمكانة اجتماعية أو سياسية مرموقة، لا يستطيع إلا أن يدافع عن أهمية العشرة في المجتمع، والشخص الذي ينتمي لطائفة كبيرة وذات سطوة في مجتمعه، لا يستطيع إلا أن يؤكد على أهمية الانتماء الطائفي في تفكيره الاجتماعي والسياسي. والأنظمة السياسية العربية في هذا المطلب، لا تختلف عن شيوخ العشائر وزعماء الطوائف، ومختلف الفئات التقليدية التي تتمتع بالوجاهة والمكانة الاجتماعية المرموقة.

الفَصْلُ الثَّالِث

الصراع على الدين

مشكلات الوعي الديني
في الثقافة العربية المعاصرة

يُعدّ الصراع على الدين، والنطق باسمه، من أعنف الصراعات التي تجتاح الساحة الثقافية العربية، القديمة منها والمعاصرة، بل إنه يكاد يكون أحد أعنف الصراعات في جميع ثقافات العالم، على اختلاف جهاتها. إذ يريد كل فريق أن يحوز صفة المُشرِّع لمبادئه والمحدد لمضمونه والراعي له. أما خلفية هذا الصراع فيمكن تحديدها في الرغبة بالسيطرة على المجتمع والمجال السياسي له، فالهيمنة على الوعي الديني للناس تعني بكل بساطة الهيمنة على المجتمع، والهيمنة على المجتمع تعني الهيمنة على النظام السياسي الذي يحكم المجتمع، والقيم التي ترسم الملامح العامة له. وما يُمَيِّز هذا الصراع على الدين أنه يتم اليوم بواسطة الدين نفسه، ومن خلال نصوصه وتعاليمه.

ونحن نريد أن نفرد فصلاً كاملاً لهذه القضية، لأن الصراع على الدين يتم لغايات سياسية، وأهداف اجتماعية، لا علاقة للدين بها لا من قريب ولا من بعيد.

أولاً - اجتماعية الوعي الديني:

إذا كانت النصوص الدينية تخضع للتفسير والتأويل، من أجل فهمها وشرح معانيها والوصول إلى مقاصدها، فإن تدّين الناس في

المجتمع وآلية إدراكهم لتلك النصوص واستخدامها من أجل تنظيم حياتهم، مسألة سياسية اجتماعية، تلعب أحوال المجتمع والغايات السياسية والظروف الاقتصادية ودرجة وعي الناس، دوراً كبيراً وأساسياً في تكوينها.

فالوعي بالدين على المستوى الاجتماعي والسياسي، وعلى أرض الواقع ليس معطى ثابتاً ونهائياً ومتعالياً، بل إنه يخضع لتغير الأزمنة وتبدل أحوال المجتمع. فقد بينت الدراسات الاجتماعية المعاصرة أن الدين المثالي المعياري، الموجود في النصوص الدينية والكتب السماوية، ليس له أي دور حقيقي يقوم به في المجتمع، وإنما يتم اللجوء إليه كوسيلة لفرض هيمنة ورؤية هذه الفئة أو تلك، في إطار الصراع الاجتماعي على السلطة والسيطرة على المجال الفكري للمجتمع. في حين أن تجليات الوعي الديني في العلاقات الاجتماعية والسياسية، هي التي تفصح عن الدين الحقيقي الحي بين الناس، وهي التي توضح طريقة تدُّين الناس.

وهذا يعني أن الوعي الديني مسألة اجتماعية سياسية وليست مسألة دينية، لأن قناعات الناس الدينية وفتاويهم وطريقة تدينهم، عملية ليست فوق المجتمع، بقدر ما هي وليدة الصراعات الاجتماعية، والجهود السياسية التي تبذل من قبل مختلف الفئات السياسية والدينية والعشائرية والطائفية، من أجل الهيمنة على المجتمع والسيطرة عليه.

وعلى ذلك فإنَّ دراسة الوعي الديني للناس هي أيضاً مسألة سياسية اجتماعية وليست مسألة دينية، لأن العقائد الدينية سرعان ما تتحول في وعي الناس من نصوص مقدسة إلى أدوات للصراع أو التكيف أو الهروب أو الهيمنة. أي أنها تصبح نصوصاً ذات غايات اجتماعية، تلعب الأوضاع السياسية دوراً كبيراً فيها.

وهذا ما يُفسِّر أنَّ الدين واحد على مستوى النصوص المقدسة، في حين أن الوعي الديني متعدد ومتنوع وربما متناقض على مستوى الممارسة الاجتماعية. فاليوم لم يعدْ الكلام عن دين واحد وبصيغة مفردة كافياً، لأنَّ كل مجتمع أو فئة معينة أو إقليم محدد أصبح له فهمه الخاص للدين الواحد، هذا الفهم الذي يتناسب مع أوضاعه الاجتماعية ويستجيب لتطلعات المجتمع وظروفه التاريخية[1].

فالدراسة السوسيولوجية للأديان اليوم تهتمُّ بشكلٍ أساسي بتناول الدين داخل المجتمع، وفي سياقاته السياسية، ومدى تأثر الدين بالمجتمع، وتأثيره في المجتمع بالوقت نفسه[2]. وهذا يعني أن الوعي بالدين لا ينفصل عن السياسة والأوضاع الاجتماعية، حيث يصبح من المتعذر عدم إدخال الوعي بالدين في حسابات السياسة. فالشارع العربي اليوم – ونحن في بداية العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين – هو شارع ديني، الأمر الذي يجعل جميع الأطراف والفئات تدرك أن الصراع على المجتمع بغية السيطرة عليه، لا يمكن إلا أن يبدأ بالدين وينتهي به أيضاً.

فالممارسات الدينية – مثلما ذكرنا – وعلى الرغم من أنها مستخرجة من النصوص الدينية في البداية إلا أنها سرعان ما تنفصل عن هذه النصوص لتتحول إلى ظاهرة اجتماعية بامتياز، لها غايات ومقاصد لا شرعية، بقدر ما لها أهداف سياسية واجتماعية، قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة.

فعقائد الناس وتوجهاتهم الدينية، سواء كانت: صوفية أم سلفية،

---

(1) شلحت، يوسف: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، ترجمة وتحقيق خليل أحمد خليل، دار الفارابي، 2003، ص 19.

(2) المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص 19.

رسمية أم شعبية، تبريرية أم ثورية، متسامحة أم متعصبة، علمانية أم إسلاموية..، مرتبطة بأوضاع الناس وموقعهم السياسي والاجتماعي، وبمواقفهم من السلطة السياسية، ناهيك عن تكوينهم العلمي ومستواهم المعرفي، والهموم التي تشغل بالهم. وهذا يعني أن خصائص كل توجه من التوجهات الدينية السابقة يخفي داخله الأوضاع الاجتماعية والسياسية للناس، التي تدفعهم لاختيار هذا التوجه أو ذاك.

ففي الهند مثلاً نجد أن المسلمين، وهم أكبر أقلية في العالم، ويفوق عددهم عدد أكبر دولة إسلامية في العالم في الوقت نفسه، يسعون جاهدين لتثبيت الحكم العلماني في الهند، وذلك نظراً لوضعهم الاجتماعي والتاريخي، والمتمثل في أن ممثلي الديانات الأخرى أكثر منهم عدداً، وبالتالي لا يعود من مكان سياسي لمسلمي الهند إلا في ظل نظام علماني لا يفرق بين الناس بناءً على انتمائهم الديني، ولا يعتمد سوى مفهوم المواطنة للتعامل معهم. فالعلمانية تساعد مسلمي الهند على مواجهة التمييز ضدهم من قبل الفئات الدينية الأخرى، وتضمن احترام وجودهم السياسي في البلاد.

وفي المقابل، لو كان مسلمو الهند أكثرية في بلدهم، لرفضوا العلمانية ورفضوا فصل الدين عن الدولة. وهذا ينطبق أيضاً على عدد من البلدان العربية والإسلامية، فأبناء الطوائف الإسلامية ذات الأقلية العددية، يتجهون نحو الفهم العلماني للدين الذي يساوي بين جميع الناس على اختلاف طوائفهم. في حين نجد أن أبناء الفئات الطائفية ذات الأغلبية الكبرى تنفر من العلمانية وتعدها «بدعة» غربية لا تناسب ديننا، لذلك نجدها تسعى إلى إقامة دولة الدين وتطبيق الشريعة على كافة فئات المجتمع. ويصل الأمر حداً أن أبناء الطائفة نفسها يتبنون العلمانية عندما يكون وجودهم في بلد عربي ما وجود أقلوي، في

حين أنهم ينفرون من العلمانية ويتحمسون للإسلام السياسي عندما يصبحون أكثرية في بلد عربي آخر.

وعلى مستوى الأنظمة السياسية العربية نجد الأمر نفسه. ففي الأنظمة ذات التوجه العلماني، نجد أن الحكام فيها ينتمون غالباً لأقلية طائفية، أو اجتماعية، في حين أن الحكام الذين ينتمون إلى غالبية طائفية يميلون إلى إخراج أنفسهم بوصفهم ممثلين للشريعة، وحماةً لوجودها، ويبذلون الغالي والرخيص للذود عنها ونشر ديننا السمح كي يصل إلى كل أنحاء العالم.

هكذا يمكن القول أيضاً إنَّ الفكر الإسلامي في البلدان ذات التوجه الاشتراكي يدعو إلى تطبيق تعاليم الاشتراكية، التي ستحقق العدالة والمساواة، وهي أهداف الدين الإسلامي الكبرى. أما في البلدان الرأسمالية فيتحول الفكر الإسلامي ليدعو إلى الأخذ بالنظام الرأسمالي، لأن الحرية الاقتصادية والأعمال التجارية الحرة والرخاء الاقتصادي، من الأمور التي ميزت عصر الإسلام الذهبي. وفي البلدان ذات التوجه السلمي فإن الفكر الإسلامي يدعو إلى السلام، لأن الدين الإسلامي دين يقدم السلام على الحرب، والتفاهم على التناحر، في حين أنه يتحول ليدعو إلى الجهاد وقرع طبول الحرب، إذا كانت الأنظمة الثورية أو الجهادية تريد ذلك. وفي البلدان ذات التوجه القومي، يميل الفكر الإسلامي إلى التوحد مع القومية ليصبح معها وجهين لعملة واحدة، ويصبح مضمون الدين الإسلامي مضموناً قومياً. أما في البلدان ذات النظام الإسلامي المحافظ فتتحول القومية إلى العدو الأول للدين. وقل مثل ذلك على الإسلام في البلدان الدكتاتورية والديمقراطية والعشائرية.

وإذا توسعنا في العوامل التي تؤثر في الوعي الديني للناس

نجدها كثيرة، فهناك العامل الجغرافي، حيث نجد أن الوعي الإسلامي في الأرياف والصحراء مثلاً، يختلف عن الوعي الإسلامي في المدن. وهنـاك العامـل التاريخـي حيـث نجد أن الوعي الإسـلامي في عصور الازدهار يختلف عن الوعي الإسلامي في عصور الانحطاط[3]. وهناك أيضـاً العامـل الاجتماعـي حيـث نجـد أن إسـلام الفقهاء أو الإسـلام الرسـمي يختلف عن الإسـلام الشـعبـي أو ما يسـمى قديماً من قبل الغزّالي بـ«دين العوام»[4].

يضاف إلى ذلك ما تخلفه الأزمات التاريخية والسياسـية الكبرى مـن تفريـق للمسـلمين إلـى فـرق وأحـزاب وطوائـف ومذاهـب، هذه الأزمات التي أدت إلى ظهور: الإسلام السني، الإسلام الشيعي، إسلام المتصوفة، الإسـلام الإسـماعيلي، الإسلام الدرزي، الإسلام السلفي.. والقائمة تطول. حتى أصبح الأمر أن لكل شخص دين معين، وتفسير يختلف عن التفاسير الأخرى، فظهر إسلام ابن تيمية، وإسلام الغزّالي، وإسـلام ابـن عربـي،وإسـلام ابـن رشـد، وإسـلام المعتزلـة، وإسـلام الأشعرية... الخ.

أما اليوم فإننا نجد إسلام القرضاوي، وإسلام الشعراوي، وإسلام السيسـتاني، وإسـلام البوطي، والإسـلام الوهابـي، وإسـلام ابن لادن، ناهيك عن إسلام حزب الله في لبنان، وإسلام شباب المجاهدين في الصومال، وإسلام الخزنوي في سورية، وإسلام المهدي في السودان، والإسلام السنوسي في المغرب العربـي.. الخ. وهذا يعني أن الإسلام بوصفـه نصوصـاً متعاليـةً ومتجردةً لم يعـد من الممكن الوصول إليها،

(3) المرجع نفسه: ص 175.

(4) جويـرو، زهيـة: الإسـلام الشـعبـي،رابطة العقلانييـن العـرب – دار الطليعـة، بيروت، 2007، ص 14.

إلا من خلال مناهج معينة وأشخاص محددين.

هـذه الوضعيـة، أي وجود وسـطاء بين النصوص المقدسـة وبين تأويلها وتفسيرها داخل المجتمع، وضعية موجودة لدى الأديان كافةً، وهـي التـي سـمحت لعلمـاء الدين ورجاله بلعـب دور كبير في الحياة الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع وداخل الدين نفسه، حيث تحول هؤلاء إلى ناطقين باسم الدين وأصحاب سلطةعليه، تكاد تفوق سلطة النصوص نفسـها. لما لا والنصوص نفسـها لا تنطق إلا باسـمهم، ولا تبايـع إلا مـن يريدونـه، ولا تحـرّم إلّا ما لا يرغبون به. فهذه الفئة هي التـي ترسـم شـكل الديـن وتحدد مواصفاتـه، التي لا بـدَّ أن يلتزم بها المجتمع. وبذلك تصبح صناعة الوعي الديني داخل المجتمع صناعية بشرية، والبشر بطبعهم كائنات سياسية.

ثانياً - ثلاثة أنماط للتدين:

توضح الدراسـة السوسـيولوجية لعلاقة الدين بالمجتمع، أنه بدلاً من قيام الدين بإعادة تشـكيل المجتمع سياسـياً واقتصادياً، وبنائه وفق تصوراته ومبادئه وتعاليمه، وبما يتوافق مع النموذج المثالي الذي يريد أن يتمثله ويستوحيه المجتمع، كما كان يظن دركهايم وفيبر وغيرهم، فإن السوسيولوجيا المعاصرة تبين أن المجتمع أقوى من الوعي الديني، وهو الذي يعيد تشكيل وتأويل الدين بما يتوافق مع أوضاع المجتمع وظروفه الاقتصادية وأحواله الجغرافية والسياسـية، ناهيك عن مصالح الفئات الفاعلة في كل مجتمع. الأمر الذي أدى إلى ظهور أنماطٍ عدةٍ من التديُّن تختلف باختلاف ظروف المجتمعات وأحوالها.

وعلـى مسـتوى الديـن الإسـلامي فـي العالم العربـي المعاصر، يمكـن التمييـز بيـن ثلاثة أنماط من التديـن داخل المجتمعات العربية،

وهذه الأنماط هي[5]:

1 - **الإسلام الرسمي**: ويسمى تاريخياً بدين الفقهاء أو دين المدن. وهو نمط من التدين مرتبط بالقرآن والسنة والفقه والاجتهاد المستند إلى النصوص. وهذا النمط مرتكز في المدن أكثر منه في الأرياف والمناطق الصحراوية، كما أنه مرتبط بالسلطة السياسية والمدارس الدينية الرسمية ومديريات الأوقاف، إضافةً إلى انتشاره بالفترة الأخيرة عبر القنوات الفضائية المملوكة من قبل فئات محسوبة على السلطات السياسية في بلدانهم.

2 - **الإسلام الشعبي**: ويسمى أحياناً «دين العوام»، وهو نمط منتشر بين الفئات الشعبية في الريف، والمناطق الصحراوية، وما يسمى بمدن الصفيح أو مدن المخالفات. ويندرج ضمن هذا النموذج المدارس الصوفية والمذاهب الطائفية وإسلام الناس العاديين. ويعطي هذا النمط من التدين دوراً كبيراً للمشايخ ورجال الدين وقبور الصالحين، كما ينسب لهم قدرات وكرامات تستطيع حل مشاكل الناس وتهدئة خواطرهم. ومن الخصائص الأخرى لهذا النمط من التدين عدم اهتمامه بالسياسة ومشاكلها، واقتصاره على الاهتمام بالعبادات

(5) يذهب إلى مثل هذا التقسيم وتقسيمات أخرى متشابهة معه عدد من السوسيولوجيين العرب منهم:

- عبد القادر الهرماسي: في مقال له بعنوان «علم الاجتماع الديني» في كتاب «الدين في المجتمع العربي» الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، حيث يذهب إلى تقسيم أشكال الدين في المجتمع العربي إلى ثلاثة أنماط هي: الدين الرسمي، الدين الطائفي، الدين المتعلق بحركة دينية.
- خليل أحمد خليل: في كتابه سوسيولوجيا الجمهور السياسي والديني في الشرق الأوسط المعاصر، حيث يذهب إلى تقسيم الجمهور الديني إلى ثلاثة فئات هي: جمهور مسلم، وجمهور إسلامي متعصب مذهبياً، وجمهور إسلامي منتظم سياسياً وعسكرياً.

والطقوس الدينية.

3 - **الإسلام الحركي**: وهو دين الحركات الإسلامية المنظمة في أحزاب وجمعيات تدعوا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية داخل المجتمع بالقوة، سواء كانت قوة ناعمة عن طريق الوعظ والإقناع والدعوة، أو عن طريق القوة المباشرة. ويميل هذا النمط من التدين إلى تكفير غالبية أفراد المجتمع، بمن فيهم أفراد الإسلام الرسمي والشعبي؛ الرسمي لأنه مرتبط بالسلطة السياسية وداعٍ إلى حمايتها وأحد عناصرها الفاعلة، والشعبي لما فيه من خرافات وشعوذات خرجت عن جوهر الدين الإسلامي، حيث تحول الدين معها إلى وسيلة للحصول على الوجاهة والمكانة الاجتماعية والعطايا الاقتصادية والمحافظة على التراتبية الاجتماعية.

وما يميز الإسلام الحركي ميله إلى استخدام القوة للوصول إلى السلطة لتحقيق أهدافه في تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الدينية، إلى جانب العمل على نشر الرسالة الإسلامية في كل أنحاء العالم. كما أن هناك أهدافاً فرعيةً أخرى تتعلق بأوضاع كل إقليم من الأقاليم التي توجد فيه مثل هذه الحركات.

طبعاً هذا لا يعني أن هذا التقسيم واضح وقطعي في كل أقاليم العالم العربي، بقدر ما يعني أن الأوضاع العامة للمسلمين لا تخرج عموماً، عن هذه الأنماط الثلاثة. كما يعني أنه من الممكن أن يكون هناك تداخل بين هذه الأنماط، وأن هناك أهدافاً لهذا النمط أو ذاك لم يتم التركيز عليها. فمثلاً نجد أن الحركة السنوسية في القرن التاسع عشر في المغرب العربي كانت تجمع بين التعاليم السلفية والانتشار الشعبي في الريف، وبين التنظيم الإداري والطرق الصوفية والنضال السياسي ضد الاستعمار الغربي.

ثالثاً – إسلام الفقهاء والخلفية السياسية:

1 – التحالف التاريخي بين الفقهاء والسلطة السياسية

إن أهم وسيلة لتسييس الدين وتحويله إلى أداةً لتوجيه للناس وجعلهم أكثر تحمساً للأنظمة السياسية ودعماً لها، هي مؤسسات الدين الرسمي، التي يأتي في مقدمتها: الإفتاء، الأوقاف، خطباء الجوامع، الفقهاء، وزارات الأديان، مؤسسات التعليم الديني، مدارس تحفيظ القرآن.

ولذلك نجد أن النظام السياسي يسيطر على هذه المؤسسات سيطرة مطلقةً من جهة، ويدعمها ويغدق عليها العطايا من جهة ثانية. فمفتي الدولة يعين دائماً من قبل الحاكم بشكل مباشر، كما أن مديريات الأوقاف والجوامع تخضع لإشراف كامل من قبل أجهزة السلطة السياسية، حتى خطبة الجمعة تحولت إلى مجرد مجموعة من المواعظ العامة، والدعاء للحاكم بالتوفيق والنصرة على الأعداء، ودعوته لتحقيق مصالح المسلمين. وهذا الوضع العام لا ينطبق فقط على الوقت الحالي، بل ينطبق أيضاً على جميع عصور الإسلام، ومنذ أن ظهر دور الفقهاء والقضاة على الساحة الدينية أيام الدولة الأموية.

إلى هنا يمكننا أن نلخِّص الوظائف السياسية لمؤسسات الإسلام الرسمي بـ«التشريع للسلطة السياسية والبحث في المسوغات الدينية المشرِّعة للقرار السياسي نصّاً، وفي حدود منطق القرآن، أو بإجراء التأويل»[6]، بل والخروج على النصوص مضموناً مع التقيد بها شكلاً في بعض الأحيان. أمّا الوظيفة الثانية فتتمثل في «مراقبة العامة

(6) العبدولي، تهامي: أزمة المعرفة الدينية، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، دمشق، 2005، ص 111.

وإلجامها، بمعنى أن دورها يتحقق تمام التحقق، إذا ما أمَّنت طاعة المحكومين للحاكم وألزمتهم بعدم الخروج على السلطان»[7].

وهذا ما أدى في النهاية إلى تحالف وتوافق وتساند بين المؤسسات الدينية، التي أصبحت في النهاية مجرد جزء من مؤسسات النظام الرسمية، وبين الأنظمة السياسية نفسها. وإذا كان هذا التحالف لصالح الأنظمة السياسية ولا يحقق سوى تبعية شبه كاملة للمؤسسات الدينية، فإنه أدى أيضاً إلى «تهميش» وجود المؤسسات الدينية، ليصبح وجودها مجرد وجود شكلي أو رمزي لا يمتلك أي قدرات فعلية على أرض الواقع. فالأنظمة السياسية هي المسيطرة على الجوامع ومدارس القرآن ودور الإفتاء والأوقاف والمؤسسات التعليمية الدينية، أما رموز المؤسسات الدينية فلم يعودوا أكثر من موظفين تابعين للسلطة السياسية.

فالمؤسسات الدينية الإسلامية، منذ نشأتها وحتى اليوم، لا تمتلك صلاحية مراقبة السلطة السياسية. كما أنها لا تمتلك السيطرة على القضاء، لأن القضاء اليوم - في غالبية الدول الإسلامية - أصبح يحتكم إلى القوانين الوضعية المستمدة من الغرب. ناهيك عن عدم امتلاكها لأدوات القوة والقمع التي هي بيد النظام السياسي. وهذا يعني في النهاية أن المؤسسات الدينية ليست أكثر من أداة من أدوات اشتغال السلطة، ليس لها من عمل سوى التشريع الديني للحاكم، وإدخال المقدس لصالح لعبة السلطة[8].

أما أهمُّ دور يعطيه النظام السياسي لهذه المؤسسات الدينية،

---

(7) المرجع السابق: ص 111.

(8) الميساوي، سهام الدبابي: إسلام الساسة، رابطة العقلانيين العرب - دار الطليعة، بيروت، 2008، ص 69.

فهو تشريع العبادات والوعظ والإفتاء. ويتحدد تشريع العبادات في تحديد بداية شهر رمضان، وطرق الصلاة، وتحديد طرق أداء الزكاة، وبعض الطقوس الخاصة بالعبادات.. الخ. أما المواعظ فتقتصر على الدعوات المثالية العامة التي تطالب الناس بالصدق، وحمل الأمانة، والتحلي بأخلاق التسامح، وما إلى ذلك. وتقتصر الفتاوى على استجرار الفتاوى السابقة في عصور خلت، إضافةً إلى تنظيم بعض الظواهر الجديدة التي أتت بفعل تطور الحياة والتكنولوجيا وتقدم العلوم وأساليب العيش وحياة المدن، وإيجاد الأسس الدينية لتحليلها وتحريمها.

وهو دور تستفيد منه الأنظمة السياسة، لأنه يقدم القائمين على تلك المؤسسات على أنهم حراس للشريعة، والمؤتمنون على أخلاق الأمة والعارفين بمصالحها، الأمر الذي يسهّل طاعة الناس لهم ووثوقهم بكل فتاويهم، وهو أمر يصبُّ في النهاية في مصلحة النظام السياسي.

فمؤسسات الإسلام الرسمية، والفاعلون فيها من: (فقهاء، شيوخ جوامع، مفتيين.. الخ)، تقوم بدور «الوسيط» بين الفئات السياسية المهيمنة وبين الفئات الشعبية المُهيمَن عليها، بحيث تُسوِّق تلك المؤسسات لمعرفة دينية تسهل هيمنة الفئات الحاكمة، وتجعل هذه الهيمنة معقولة ومقدّرة، بل وشرعية. وبكلام آخر، فإن هذه المؤسسات تقوم بتقديم قول تبسيطي يُلبس مصالح الفئات الحاكمة لباساً دينياً يصل إلى مرتبة المسلمات.

طبعاً هذا لا يعني أن الأمور تسير دائماً وبشكل دقيق وفق المخطط الذي تحدثنا عنه، ولكن يعني أن الخطوط العامة للعلاقة بين المؤسسات الدينية والأنظمة السياسية لا تخرج عن هذا الإطار العام.

فمكانـة الرمـوز الدينيـة قـد تـزداد أو تنقص، يتم تفعيلهـا أوتحجيمها، بحسب ظروف كل نظام وأوضاعه الخارجية والداخلية التي يمر بها.

فالعباسـيون مثلاً قربوا الفقهاء، وسـعوا إلى كسـب تأييدهم أكثر مـن الأمويين، علـى الرغم من أن الاثنين كانوا يعينون من الفقهاء في القضاء مَنْ يُسيِّر مصالحهم، ويساعد على تأمين الولاء لهم. فهم كانوا علـى وعـي تـام بـأن «التفاعـل اليومي بين العالِم الـذي يدور في فلك السلطة والمسلم، يسمح للسلطان بتمرير الرسائل السياسية»[9].

يضاف إلى ذلك، أن مصر في عهد الرئيس السادات قربت رموز المؤسسـات الدينيـة أكثـر من مصر في عهـد الرئيس عبد الناصر. وفي تونس فإن الرئيس بن علي جعل للمؤسسة الدينية منـزلة هامة وأعطاها بعض الدور في تشكيل القرار السياسي، بعكس الرئيس بورقيبة الذي لـم يكـن على وفاق مع تلك المؤسسـات[10]، وهـذا الأمر ينطبق على السودان واليمن ودول عربية أخرى. ولكن في النهاية وأيّاً كان شكل العلاقة نفور أم تحالف، تعارض أم توافق، فإن المؤسسة الدينية كانت في توافق وتحالف مع المؤسسة السياسية وداعية لها.

أما أهم المشاكل التي تنتج عن هذا التحالف فهي:

"1: اعتقاد غالبية الناس العاديين أن تقريب الحاكم للفقهاء وعلماء الدين وتزينه بهم في المناسبات الدينية واستشارتهم في بعض الأمور، دليل على أن الحاكم متدين وتقي وعادل ويحب الخير للناس، في حين أن الأصل في تقرّب الحكّام لرجال الدين هو للاستفادة من شعبيتهم، وتحويلهم إلى أدوات إعلامية لخدمتهم، وجلب المزيد من الولاء والطاعة لهم. وهذا ما يفسر أن غالبية الرؤساء والأمراء والملوك

(9) الميساوي، سهام الدبابـي: إسلام الساسة...، ص 85.

(10) العبدولي، تهامي: أزمة المعرفة الدينية، ص 114.

والخلفاء والسلاطين، القدماء منهم والمعاصرون، ينفقون بسخاء وبلا حدود على علماء الدين والقضاة.

وقد بقي تقليد تقديم الهدايا للمفتيِّن وخطباء الجوامع الكبرى في المناسبات الدينية من قبل الحكام حتى يومنا هذا. فمن الواضح أن هذه الهدية العلنية التي يقدمها الحاكم لخطيب الجامع في المناسبات الدينية والسياسية، والتي يشاهدها الملايين على شاشات التلفاز، هي الثمن الذي يعطى للخطيب لكي يعمل على دفع الناس إلى التكيف مع النظام السياسي وتقديم الولاء له. وهنا تبدو «أهمية (الكيد) في تشكيل السياسي لصورة دينية ينتظرها الرعية. فالدين يغطي الجسد السياسي بلباس منتظر يسمح بحجب العري السياسي»[11].

2": عدم إدراك الجماهير لخفايا العلاقة التحالفية الوثيقة بين الحكام ورجال الدين، وعدم تمثلهم للمصالح القابعة خلف هذا التحالف. فثقافة الجماهير لا تدرك «أن الدين الموظف في السياسة هو (الحيلة) في تدجين العوام»[12]، ولا تعي أن رجال الدين في العالم العربي المعاصر لا يمثلون الجمهور الديني العربي ولا ينتمون إليه، بقدر ما ينتمون إلى النظام السياسي.

أما الآلية التي يلجأ إليها رجال الدين الرسمي لتطويع الجمهور وسلبه لإرادته السياسية وجعله خاضعاً للسلطة وراضياً عنها بنفس الوقت، فتتمثل في:

1" – دفع الجمهور إلى الاعتقاد الراسخ بأن «مشاكله قدرية» ليس للنظام السياسي أي دور فيها، وإنما هي مقدرة من الله سبحانه وتعالى. وبالتالي ليس أمام الناس سوى قبول هذه المشاكل والرضى بما قدره

(11) الميساوي، سهام الدبابي: إسلام الساسة، ص 99.

(12) المرجع نفسه: ص 99.

الله وانتظار رحمته، بل وتوجيه الشكر والحمد له، لأنه لم يبتلينا بمشاكل أكبر من المشاكل التي نعاني منها.

فهزيمة حزيران عام 1967 م تم تبريرها بالقول: «هذه إرادة الله لعل في إرادته لنا خيراً»[13]. أما الظلم الذي يتعرض له الناس من قبل الأنظمة يتم تبريره وفق مبدأ «المؤمن مُصاب». وأما الحل الدائم لكل مشاكلنا فهو الصبر، لأن الله بشر الصابرين بالفرج ولو بعد حين. غير أن الصبر هنا، كما يقدمه الفقهاء، سلبي يأخذ معنى السكوت والانتظار، بعكس الصبر في النصوص الإسلامية الذي يعني «المقاومة» وانتظار الوقت المناسب للتحرك. فالإنسان لا يستطيع أن يبقى صابراً إلى الأبد. و«الصبر على الظلم ليس فضيلة، بل جريمة عقوبتها الحرق بالنار»[14]، كما يقول الصادق النيهوم.

2" - تحميل الناس مسؤولية مشاكلهم وصعوبات الحياة التي يعانون منها. فالمشكلات الاجتماعية، من فقر وبطالة وأمراض، وعدم الحصول على مسكن، والفشل في التعليم، كل ذلك يعود إلى كثرة المعاصي التي يرتكبها البشر وعدم طاعتهم لتعاليم شريعتنا السمحة، إلى جانب نواياهم اللا أخلاقية وحبهم للدنيا ونسيانهم للآخرة. فهل يمكن لله سبحانه وتعالى أن يوفِّق الناس في حياتهم ومجتمعاتهم، التي ينتشر فيها الكذب والرياء والنفاق، ناهيك عن عدم مساعدة المحتاجين وأكل الأخ لحقوق أخيه. فالناس هم السبب في مشاكلهم، وهم الذين عليهم أن يغيروا في سلوكياتهم وأفعالهم، وأن يُصفّوا نواياهم. وهذا يعني تبرئة كاملة للنظام السياسي، وعدم

(13) العظم، صادق جلال: نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ت، بيروت، ص 7.

(14) النيهوم، الصادق: محنة ثقافة مزورة - صوت الناس أم صوت الفقهاء، رياض الريس للكتب والمنشورات، دمشق، 1996، ص99.

تحميله أي وزر تجاه المجتمع. فالنظام السياسي وفق هذا المنطق غير مسؤول عن المجتمع، بل إن المجتمع هو المسؤول عن نفسه أولاً، وعن حفظ وازدهار نظامه السياسي ثانياً.

وهذا ما يفسر إلحاح الفقهاء ورجال الدين على ربط الرزق بالله، وتأكيدهم الدائم على الآيات التي تبين أن الرزَّاق هو الله. فمثل ذلك الإلحاح وهذا التأكيد هو كلام حق يراد به باطل، لأن الأرزاق يسرقها الحكام، كما تذهب غالبية الثروات إلى جيوبهم، وبذلك يتحول الرزق أو الدخل من مسألة اجتماعية واقتصادية، يمكن أن تتحسن بالتنمية والتخلص من الأنظمة الفاسدة إلى مفهوم ديني يتحدد مسبقاً وبطريقة معرفة في التسليمية والغيبية.

3" - تخوين وتكفير كل من يخرج عن طاعة الحاكم، أيّاً كانت الأسباب. فالأسلوب الذي يدعو إليه الفقهاء في معارضة الحكام هو «المناصحة» أو «الدعوة للحاكم حتى يهديه الله ويوفقه لما فيه خير الأمة». فالثورة والمعارضة والخروج على الحاكم «فتنة» تؤدي إلى حروب داخلية، وتضعف من كيان الدولة، وتؤدي إلى اهتزاز هيبتها أما الأعداء. فرجال الدين تبنوا مبدأ «حاكم غشوم خير من فتنة تدوم»[15]، وطاعة أولي الأمر فرضٌ على كل مسلم الالتزام به أياً كانت الأسباب، لأن الضرورات تبيح المحظورات.

4"- تفسير النصوص الدينية من قرآن وسنة، بما يخدم ويناسب مصالح الأنظمة السياسية، ولا سيما انفرادها المطلق بالحكم. فالشورى التي تحدّث عنها القرآن الكريم، فسرَّها معظم الفقهاء بأنها غير ملزمة للحاكم. ومجموعة «أهل الحل والعقد»، التي نصحت الشريعة

---

(15) البغدادي، أحمد: تجديد الفكر الديني - دعوة لاستخدام العقل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008، ص 338.

الإسلامية بضرورة أن يلتزم الحاكم برأيها، لم يستطع الفقهاء تحديدها بشكل واضح ودقيق، وبقيت عبارة ضبابية يحدد معناها الفقهاء بالطريقة التي يريدها الحاكم. أما تعيين ولي العهد أو الرجل الذي سيحكم بعد موت الرئيس أو الملك أو الخليفة، بطريقة مطلقة وفردية من قبل الحاكم، فهو أمرٌ لا يتعرض له الفقهاء بتاتاً، هذا إذا ما وجدوا تبريرات دينية تبيح للحاكم ترتيب الحكم من بعده حتى وصل الأمر إلى قبول الفقهاء بتعيين ثلاثة ولاة عهد.

وقد مارس الفقهاء هذا الدور في كافة العصور. فقديماً نجد أن أبو الحسن الماوردي مارس دور تسييس الدين وجعل طاعة الوالي - وإن كان فاجراً - أمراً ملزماً للناس شرعاً. وهو يستشهد بحديث شريف عن أبي هريرة، يقول نصه: «سيليكم بعدي ولاة فيليكم البَر ببره، ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوافي كل ما وافق الحق. فإن أحسنوا فلكم ولهم وإن أساؤوا فلكم وعليهم»[16]. بل إن الماوردي يبيح للحكّام أن يعينوا خلفاء لهم من أولادهم وأخوتهم وأنسابهم وعصبيتهم، على أن يتصف هؤلاء بالعدل ورجاحة العقل والتعهد بتطبيق الشريعة، أما الذي يحدد فيما إذا كان ولي العهد يتصف بهذه الصفات أم لا، فهو الحاكم نفسه[17].

ووصل الأمر بأبي يعلى بن الفراء، الفقيه الحنبلي الذي عاش في القرن الخامس الهجري في بغداد، حداً أسقط صفات «العدل والعلم والفضل» من شروط الإمامة، وأجاز «ولاية الفاسق»، إذا حدث

(16) الماوردي، أبو الحسن: كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989، ص 4.

(17) المرجع نفسه: ص 13.

الفسق بعد عقد الإمامة[18]. فالسلطان لا يخلع إن أقدم على «ارتكاب المحظورات والإقدام على المنكرات وتبني شُبهةَ التأويل والذهاب خلاف الحق»[19].

هذه الأيديولوجية التي يلقن الفقهاء بها الجمهور بشكل مركز في الجوامع والمدارس والجامعات وعلى القنوات الدينية صباح مساء وفي كل المناسبات، تحقق أمرين ضروريين للنظام السياسي ورجال الدين بالوقت نفسه:

1": تغييب الأسباب السياسية الواقعية للمشكلات التي يعاني منها المجتمع، وجعلها أسباباً قدرِّيةً. فللفقر والبطالة أسبابٌ سياسية تعود إلى الترهل والفساد الإداري والسياسي وعدم جدية برامج التنمية، وليست مقدّرة بطريقة مثالية ساذجة.

2": إيهام الناس بأن حل مشاكلهم يأتي عن طريق الدين، وبما أن الدين يمثله رجال الدين، فإن الحل يأتي عن طريق رجال الدين. ويأتي هذا الحل بالامتثال لأوامر ونصائح وتعاليم هؤلاء الرجال.

وهناك حلول كثيرة أخرى، وللناس أن تختار، فهناك الحصول على الرُقى والحُجب التي يكتبها رجال الدين لمراجعيهم، وكأنهم أطباء يكتبون الوصفات الطبية للمرضى، وهناك الدخول في طريقة صوفية أو جماعة معينة، وتحويل المراجعين إلى مريدين. وهناك الزهد، أو الدعاء، بالإضافة إلى زيارة قبور رجال الدين الصالحين. وقائمة الحلول لا تنتهي إنما تتنوع وتتبدل بحسب حاجات المراجعين، ومستواهم الثقافي ودرجة انكسارهم الوجداني. وهي حلول في مجملها لا تقدم حلولاً حقيقيةً للناس بقدر ما تؤدي إلى رفع المكانة

---

(18) الماوردي، أبو الحسن: كتاب الأحكام ...، المرجع السابق: ص 346.

(19) المرجع نفسه: ص 346.

الاجتماعية لهذا الشيخ أو ذاك، وتحويله إلى مرجع يعود إليه الناس في كل أمور دينهم ودنياهم، مع تقديم بعض الراحة النفسية والاطمئنان الروحي للناس. فالفقهاء يتصدون دائماً لحل معضلات لا يملكون لها حلاً، لأن الفقه حرفة من لا حرفة له[20].

وهذا كله يؤدي إلى نشوء جمهور «مخدوع، مُضلّل بما يقدم له من فكر سياسي ودين لا صلة له بحاجات الجمهور ولا بمتطلبات العصر..، ليس عقل الجمهور بقليل، ولا بصغير، ولا هو يتحمل وحده فشل حاكميه ومُضلِليه الذين يواصلون عزو هزائمهم إليه خطأ وتضليلاً»[21].

2 - الفقه مفهوم سياسي لا ديني:

إذا كان الفقيه - قديماً وحديثاً - يقوم بتأويل وتفسير وشرح النصوص الدينية، عن طريق عقله وعلمه، مستخدماً ثقافته اللغوية والعلمية والدينية، وإذا كان كل فقيه يعيش في ظروف سياسية وتاريخية واجتماعية لا يمكن إلا أن تترك أثراً واضحاً في طريقة تأويله وتفسيره، فإن كل ذلك يؤدي إلى القول بأن عملية التأويل والتفسير عملية سياسية اجتماعية، وليست عملية دينية. فأهداف الفقيه ومشاغله السياسية وظروفه الاجتماعية وموقعه من السلطة، أمور تلعب دوراً حاسماً في مضمون التأويل أو التفسير الذي يقدمه للنصوص المقدسة، أكثر من النصوص المقدسة نفسها.

فالنصوص هنا تتحول - بحسب غادامير - إلى وسيلة وليست غاية

(20) النيهوم، الصادق: محنة ثقافة مزورة، ص 81.

(21) خليل، أحمد خليل: سوسيولوجيا الجمهور السياسي والديني في الشرق الأوسط المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص 6.

بحد ذاتها[22]، لأن الفقيه يحاول إخضاع النصوص لفهمه ورؤيته، لكي يدعـي أنـه يفهـم النصوص ويعرف أهدافها الخفية، أكثر من النصوص نفسها. وهذا يعني في النهاية أن الفقيه يعيد إنتاج النصوص الدينية من جديد وبما يخدم أهداف عصره وظروفه التي يعيش فيها.

وبالتالـي فـإن الفقـه صناعة سياسـية، وليس عملاً دينيـاً يراد منه تأويـل النصـوص الدينيـة وجعلها مواكبة لكل العصـور. فالفقيه يعمل علـى إيجـاد حلـولٍ شـرعية لبعض القضايا التي تشـغل العامة مسـتنداً للنصوص الدينية. غير أن هذه الحلول والفتاوى التي يصدرها ليسـت خالية من الأهداف السياسية ولا تبتغي وجه الله فقط، بل تبتغي أيضاً مرضاة السلطان. كما أن للفقيه مذهب معين يريد الدفاع عنه، وأعداء يريد النيل منهم، ومصالح يريد أن يمررها، وتحالفات يريد أن يرسخها عبر فتاويه. وهذا كله يدخل بشكل مباشر أو غير مباشر في عمله في التأويل والإفتاء.

وهذا يعني في النهاية، أن أهداف الفقهاء - والمفسـرين للأديان عمومـاً - تختلـف مـن عصر إلى آخر، وأن جهودهم في إيجاد تفسـير واحـد للتـراث والنصـوص الدينية أمر من المتعـذر الوصول إليه، لأن مسـألة الإفتـاء والتأويـل أصبحـت تخضع لأمـور كثيـرة بعضها ذاتي، والآخر تاريخي، والثالث سياسـي. واليوم لا بدَّ من التنبه إلى أن بنية التأويـل والتفسـير هـي بنيـة «اجتماعيـة وتاريخية» وليسـت دينية، لأن التراث لم يعد شـيئاً منجزاً ونهائياً، بقدر ما هو بنية تاريخية متحركة. وقد ولّى الزمن الذي ينظر فيه للتراث على أنه لا يهم سوى الدارسين

(22) غادامير، هانس جيورغ: الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وجورج كتوره، دار أويا، ليبيا، 2007، ص 479.

والمتخصصين فقط، بل أصبح اليوم شيئاً عاماً يهم كل الناس[23]، لأنه قضية عامة، مثله مثل قضايا السياسة والاقتصاد التي تشغل بال جميع الفئات في المجتمع.

وفيما يتعلق بالفقه في الإسلام، فإن الدراسات التاريخية تؤكد أن نشوءه كان لأهداف سياسية وليس لأهداف دينية؛ وبمعنى أكثر دقة فإنه كان بغية إيجاد أدلة شرعية لبعض الآراء السياسية. ومنذ ذلك الحين وحتى اليوم، والفقه يخضع للسياسة. وبما أن السياسة تقوم على الهيمنة وإدارة الخلافات والتمويه عليها فإن الفقه ساعد - من حيث لا يريد - على تفرقة الأمة الإسلامية إلى عشرات الفرق والمذاهب والطوائف. بل إنه مزق المسلمين أكثر مما حدث في جميع الأديان مجتمعة في جميع العصور[24].

ويضاف إلى ذلك فإنَّ القرآن لا يعترف برجال الدين، ولا يخولهم حق الفتوى نيابة عن الناس، ولا يميزهم بلباس متميز كما فعل كتَّاب العهدالقديم[25]. وإذا كان هدف علم الحديث المعلن أن يحفظ سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن هدفه غير المعلن تخويل الفقهاء سلطة التشريع نيابة عن الأغلبية، وضمان منفذاً فقهياً للحكَّام يبرر أفعالهم وسيادتهم بطريقة شرعية[26].

والتاريخ يبين بوضوح أنه ليس هناك دين ازدحم فيه الفقهاء والوعاظ والدعاة كما حدث في الدين الإسلامي. ويعود هذا الأمر إلى تزاحم الفقهاء على تقديم الولاء والطاعة للحكام أولاً، وإلى سهولة

(23) المرجع السابق: ص 388.

(24) النيهوم، الصادق: محنة ثقافة مزورة، ص 93.

(25) المرجع نفسه: ص 91.

(26) المرجع نفسه: ص 92.

العمل الفقهي الذي لا يتطلب سوى المعرفة بالقراءة والكتابة وتوفر بعض الكتب في الجوامع ثانياً، إلى جانب أن مكانته الاجتماعية عالية، ومردوده المالي مضمون.

ولذلك بقي العمل الفقهي في عالمنا العربي غير مهتم بمصالح الناس وحل مشاكلهم، بقدر ما يهتم بمسائل نظرية وتأملية، ناهيك عن الخلافات التي تتعلق بالعقيدة ومسائل علم الكلام. فالفقه الإسلامي لم ينجح في إنهاء عصر الاسترقاق، على الرغم من التوجيهات الإسلامية الواضحة التي تدعوا الناس إلى تحرير الرقيق. كما أنه لم يكتشف «الضمان الاجتماعي»، على الرغم من الدعوات الإسلامية الواضحة للتكافل الاجتماعي، ولم يمنع تشغيل الأطفال، ولم يتوصل إلى مجانية التعليم[27]. إلى جانب أنه لم يحد من تسلط الرجل على المرأة، ولم يمنع الحكام من الاستفراد المطلق بالحكم ونهبهم لثروات المسلمين، لأن المال - كما يقول الفقهاء - مال الله وليس مال المسلمين.

أما جهودهم الإصلاحية فقد بقيت في حدود الوعظ والدعوة إلى مكارم الأخلاق وتهذيب النفس. وهذه جهود لا تتناول الواقع بشكل مباشر، ولا تمسُّ حياة الناس بشكل فعلي، وإنما تبقى في حدود الكلام العام الذي يردده دائماً الأب لابنه، والأم لابنتها، والمعلم لطلابه، وربُّ العمل لعماله.. الخ، ولذلك فقد سمى بعض العلماء الفقه بـ«الثقافة الكلامية». فالفقه والدعوة لإحياء الدين يوجهان سيلاً جارفاً من المواعظ التي تدعو الإنسان للالتزام بحدود الدين، وان يكون مواطناً صالحاً وأميناً وصادقاً وزاهداً، ولكن دون أي شرح له عن: «كيف يكون مواطناً أميناً في ظل إدارة إقطاعية، وصادقاً في وطن

---

(27) النيهوم، الصادق: محنة ثقافة مزورة، ص 67.

يعادي حرية الرأي، وشجاعاً في مجتمع لا يحمي مواطنيه، وزاهداً في حضارة رأسمالية»[28].

3 - الصراع السياسي للفتاوى الدينية:

وما يؤكد ارتباط الفقه بالسياسة ارتباطاً تبعياً، هو التناقض الحاد الذي نشـهده دائماً بين الفتاوى التي يصدرها الفقهاء تجاه حدث ما. فعندمـا بنـت مصـر جـداراً فولاذيـاً على حدودها مع غـزة عام 2009، أفتى شـيوخ الأزهر بجواز بناء هذا الجدار، وقرروا أنه محلل شـرعاً، وذهب مجمع البحوث الإسلامية التابع للجامع الأزهر إلى أن الجدار «حـق شـرعي لمصـر»، لكي «تمنع أضـرار الأنفاق» التي أقيمت تحت أرض رفح المصرية. بينما أفتى الشـيخ القرضاوي بأن الجدار «محرم شـرعاً» لأن المقصود به سـدُّ كل المنافذ على غزة. كما ذهب رئيس رابطة علماء فلسـطين الشـيخ حامد التيناوي إلى أن الجدار «خيانة لله ولرسوله وللمؤمنين»، الأمر الذي يستدعي العمل على التصدي له قدر المستطاع.

والأمـر لا يتعلـق بالجـدار الفـولاذي فقط، وإنمـا بكل حدث أو قضيـة يُصـدم بهـا العالـم العربـي والإسـلامي، ففي كل مـرة تتعرض الأمة لأزمة كبرى، وحدث جلل سـرعان ما ينقسـم الفقهاء بين مؤيد ومعـارض، محلـل ومحـرم، داعـم ورافض لهذا الـرأي أو ذاك. وهذا ما حصل عندما زار السـادات إسـرائيل في نهاية السـبعينات، وعندما احتل صدام حسين الكويت عام 1991، وعندما وقعت تفجيرات أيلول في نيويورك عام2001، وعندما نـزلت المرأة إلى سوق العمل وبدأت بقيادة السيارة، وعندما ظهر التلفاز والأقنية الفضائية.. والقائمة تطول.

---

(28) النيهوم، الصادق: محنة ثقافة مزورة، ص 148.

وهنا نريد أن نتوقف عند أربع نقاط نعتقد أنها توضح حقيقة العلاقة بين الفقه والسياسة، وتبين ماهية العمل الفقهي:

1" - إن الفتاوى هي عمل سياسي وليست عملاً دينياً، يراد منها أن «تضبط السياسة بالشرع». فإصدار الفتاوى هو دائماً لتحقيق أهداف سياسية، قد تكون علنية وقد تكون مضمرة، وتُتبع هذه الأهداف دائماً بالجهة التي يتبع لها الشيخ أو يتعاطف معها، أو يخاف منها. كما تتعلق أيضاً بما يريد الشيخ أن يحققه لنفسه من سلطة على المجتمع، أو سحب للسلطة من فريق مخالف. وعلى ذلك، فإن صراع الفقهاء وفتاويهم على باطن الشرع هو صراع لأهداف سياسية واجتماعية.

2"- إن المتتبع لحركة الفتاوى الواسعة اليوم، التي تنتشر انتشار النار في الهشيم، سرعان ما يدرك أن فئة النخب الدينية من فقهاء ومفتين ومشايخ، فئة ضعيفة، وغير قادرة على الدفاع عن فتاويها أو حمايتها أو فرضها على المجتمع. ففئة الفقهاء في النهاية هم حمائم وليسوا صقوراً، تابعين على الرغم من الملايين التي تتبعهم، وهذا يعني أنها فئة غير مؤهلة لإحداث التغيير في أحوال الأمة، وهي قضية طالما تغنت بها وبشرت بقدومها.

وقد اتضح هذا الضعف الرهيب، في اعتماد الفقهاء على«الدعاء» كوسيلة يبشرون بها لحل مشاكل الأمة. فالمتتبع للخطب والمحاضرات والفتاوى والمؤتمرات التي يعقدها رجال الدين، يجد أنهم يبدأون كلامهم بالدعاء وينهونه بالدعاء، ويوصون الناس بالدعاء. وهذا يعني أنه ليس لديهم شيء يقدمونه سوى الدعاء، وأن فتاويهم لن تغير في الأمر شيئاً. فالدعاء ارتبط في ثقافتنا بالضعفاء والمظلومين والمحتاجين، وهذه حال فقهائنا وشعوبنا في الوقت نفسه.

فالتفسير السوسيولوجي للدعاء يؤكد أنه يزداد في المجتمعات التي تشكو من ضعف المشاركة السياسية والاجتماعية للناس، وعدم قدرتهم على التأثير في أحوالهم وظروف مجتمعهم. وأن المرأة تلجأ إلى الدعاء بقصد التدخل لصالحها في القِصاص من الآخرين أكثر من الرجل، لأن المرأة أضعف من الرجل في مجتمعاتنا. وهذا يعني أنه ليس لكثرة الدعاء أسباب دينية، بقدر ما هي أسباب اجتماعية وسياسية تعود إلى الشعور بالعجز والتواكل[29]، إلى جانب إدراك الناس لإنسانيتهم المنقوصة.

3" - إن الفتاوى، هي عملية نفسية، توهم الناس وتدفعهم إلى التخيل بأن حل مشاكلهم يتم عن طريق إصدار الفتاوى. وهذا ما حصل مثلاً مع فتاوى الجدار الفولاذي - سابق الذكر -، فقد خصصت عدد من المواقع الإلكترونية منافذ كبيرة لفتاوى الجدار الفولاذي، وكأن ارتفاع عدد المؤيدين للفتاوي المعارضة سيهدم الجدار، وأن ارتفاع عدد المؤيدين للفتاوي المؤيدة له سيسرع في إنجازه ويطيل في عمره.

فالأوهام التي يقدمها الكلام واللغة كثيرة، ويأتي في مقدمتها الاعتقاد بأن للكلام فعل وتأثير واقعي. في حين أن الكلام مرتبط بفعالية صاحب الكلام وقدرته على تحويل كلامه لفعل حقيقي وإنجاز عملي. والتاريخ الإسلامي مليء بالفتاوى المشهورة التي لم تستطع أن تفعل أي شيء للواقع الذي تريد إصلاحه أو تغييره.

4"-إن صراع الفتاوى غير خلّاق ولا يساعد على إيجاد وعي عام يؤمن بالعقلانية والنسبية ويوسع المدارك العامة للناس، من أجل جمعها

---

(29) الذوادي، محمود: الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث، تبر الزمان، تونس، 2006، ص 239.

في «مشتركات» تدفع الناس إلى التفكير المشترك والإيجابي.فمن المعروف أن الخلافات والصراعات الأيديولوجية للمجتمعات، كثيراً ما تبلور وعي مُدرِك لمشاكل الأمة بشكل عميق، وهو وعي ينبه لخلفيات الأزمات التي تمر بها الأمة، ويكشف عن أسباب التيه الذي وصلت إليه، إلى أن يصل الأمر إلى بروز تفكير مشترك بين غالبية الناس، يؤدي إلى القيام بعمل تغييري أو إصلاحي يتبناه غالبية المشتركين في هذا التفكير.

في حين أن الفتاوى وما تثيره من صراعات بين المشايخ المعاصرين، تؤدي إلى التخوين ورفض الآخر، ناهيك عن تكفير وإقصاء كل من يخالف الفتوى. وبالتالي لا يمكن أن تتطور الفتاوى باتجاه التفكير المشترك القادر على الخروج من الأزمات، أو باتجاه توحيد الجهود القادرة على إيجاد حلول موضوعية وعقلانية، عبر إخضاع مشاكلنا للفحص النقدي الاجتماعي.

فالمُراجع والمدقق في فتاوى بعض المفتين، يجد أنها موجهة ضد فئة معينة، ومكفرة لفئات عريضة من المجتمع، وبالتالي فإنها دعوات لحرب أهلية، أكثر مما هي محاولات لتسوية مشاكل وقضايا وجدت الأمة نفسها غارقة فيها.

وفي النهاية لا بدَّ من ملاحظة أن عموم الفقهاء، وعلى الرغم من عدم رضاهم العام عن هذا الأمر أو ذاك، تأييدهم هذا الأمر أو ذاك، إلا أن المرجعية العامة لتفكيرهم هي «الرضا العام» عن أحوال الأمة، ورفض أي تغيير أو جهد فكري أو ثقافي، يمكن أن يأتي من خارج الأيديولوجية الفقهية. والمشكلة أن هذا الرضا، لا يعود إلى رضاهم عن واقع حال المسلمين الذي يزداد تعقيداً وتراجعاً يوماً بعد يوم، بل يعود إلى رضاهم عن المكانة المرموقة التي يتمتعون بها داخل

المجتمع العربي والإسلامي.

وهذا يعني أنَّ حتى الفتاوى مسخّرة في النهاية لخدمة تلك المكانة والتسويق لأصحابها من جهة، وأسيرة المزايدات الخطابية التي تريد السيطرة على الشارع العام من جهة ثانية.

رابعاً - الإسلام الشعبي الزعامي:

انطلاقاً من أطروحتنا التي تبنيناها من خلال هذا البحث والتي تقول إنَّ الوعي الديني يتشكل في النهاية بحسب معادلات السياسة والأوضاع العامة للمجتمع، فإن تحديد السمات العامة للتدين الشعبي، أي تدين سكان الأرياف والصحراء والمدن الصغيرة وبعض المدن الكبرى ذات الأحياء الفقيرة، لا يمكن أخذها من النصوص الدينية المقدسة، بل من أوضاع الناس السياسية والاجتماعية، لأن مثل هذه الأوضاع تلعب دوراً كبيراً في تشكيل وتوجيه الوعي الديني، وهو دورٌ يفوق النصوص الدينية نفسها.

فالقهر السياسي الذي تعاني منه الفئات الفقيرة والمهمشة وما تتعرض له من: مشكلات اقتصادية يومية، وفرض حالة من التخلف والإهمال، وقلة الأرزاق في الأرياف، هي التي دفعتها إلى البحث عن حلول لمشاكلها داخل الدين نفسه. وبما أن الدين لا يستطيع إيجاد حلول لمشاكل الناس إلا إذا قام هؤلاء الناس بحل مشاكلهم بأنفسهم، وبما أن إيجاد الحلول مسألة بحاجة إلى عمل ووعي وجهد، وبما أن الأفق السياسي للمجتمع العربي المعاصر مسدود، فإن المسلم العادي يعيد تشكيل الوعي الديني بطريقة تفرض عليه إيجاد حلول لمشاكله.

وهذا الإصرار هو الذي يؤدي إلى إعادة تشكل الدين شعبياً بطريقة «تعويضية» - بحسب ماكس فيبر - أي بطريقة يهرب فيها

الناس من واقعهم المرير للحصول على الحلول الوهمية والخيالية التي تعوضهم عن ذلك الواقع. وقد يأخذ التعويض شكلاً يبعث الأمل بإيجاد حلول لمشاكل ومطالب الناس، وإنْ كان بطريقة خيالية، وقد يأخذ شكل التغني بالعالم الآخر، الأمر الذي يجعل الدين الشعبي يتوق للحياة في ذلك العالم، حيث يتمتع الإنسان هناك بـ: المساواة والعدالة والوفرة الاقتصادية والراحة من الهموم، ناهيك عن التمتع بالملذات التي سيجدها أمامه في ذلك العالم.

1 - السمات العامة للدين الشعبي:

يتلخص الإسلام الشعبي بمجموعة من العقائد والرؤى والطقوس التي يمكن تلخيصها بالنقاط التالية:

1"- المزج بين الدين والخرافات: وهي طريقة يلجأ إليها الناس لإعادة تشكيل الدين بطريقة بطولية وخيالية، تسمح لهذا الدين بإيجاد حلول لمشاكلهم والتفريج عن همومهم. ويقوم هذا المزج عن طريق منح بعض الكائنات: الأولياء، الجن، القبور، الحُجب، قدرات خارقة وكرامات رهيبة تسمح لتلك الكائنات بإيجاد حلول للناس المحتاجين والضعفاء. فهذه الطريقة تساعد المسلم على حل مشاكله المستعصية، لأنها تشفي المرضى من كل مرض عضال، وتجعل المرأة العاقر تحمل، وتكشف عن السارق، وإن عجزت أجهزة الأمن عن اكتشافه، وتقلب المحبة إلى كره والكره إلى محبة، وتمنع حالات الطلاق، وتجلب الأزواج للبنات العازبات الخائفات من شبح العنوسة، ناهيك عن أنها تجلب الرزق، وتجعل الطالب ينجح في امتحانه، والعامل يوفق في أعماله.. الخ.

فهذا الشكل من التدين يعتقد بالأسباب الخرافية والخيالية للأشياء والأحداث، ولذلك نجده يعتقد أن السبب في مرض شخص ما

يعود إلى أعماله غير المحمودة، وأن سبب الفيضانات في باكستان عام 2010 يعود إلى «تعامل» الحكومة الباكستانية مع الولايات المتحدة، أما السبب في «فيضان تسونامي» كان عقوبة لسكان جزء من اندونيسيا يريدون الانفصال عنها والتمرد عليها.

يضاف إلى ذلك أن هناك حضوراً ملفتاً للجن والسحر والحسد في الثقافة الدينية الشعبية، بوصفها عواملاً فاعلةً ومؤثرةً في حياة البشر وأحوالهم.

والمشكلة في الجن أنه قد يؤذي البشر وقد يقوم بأعمال خارقة يأمره بها شيخ يستطيع السيطرة عليه وإصدار الأوامر له. ولذلك يلجأ المسلمون إلى عدة طرق وطقوس تجنبهم شره، وأهم هذه الطقوس قراءة الآيات القرآنية وبعض التعاويذ والحصول على الحجب والرقى من المشايخ. فالعمل الجنّي عنصر فاعل في تفسير كثير من الأحداث التي تحدث للمسلمين. وهذا الأمر ينطبق على المرأة التي تأخر زواجها، أو المرأة التي سيطلقها زوجها، أو الولد الذي لم ينجح الأهل في معرفة سبب مرضه. فكل هؤلاء معمول لهم عمل جنيّ، ولا بدّ من «فك» هذا العمل عن طريق السحر والرقى التي يكتبها الشيوخ.

وقد أشارت بعض الإحصاءات الاجتماعية إلى أن أكثر من 80٪ من الشباب يؤمنون بأن للجن والسحر قدرات كبيرة على التأثير في حياتنا[30]، ولعل هذا ما يبرر تضخم عدد المشايخ والسحرة في الغالبية الساحقة من مدن العالم العربي والإسلامي.

ولا تقتصر مظاهر التديّن الخرافية على الجن والسحر، بل تمتد

(30) إحصائية أجراها المؤلف على طلاب كلية التربية بالرقة - جامعة الفرات - سورية.

لتشمل الإيمان بالحسد، والإصابة بالعين لإنـزال الشرور بالآخرين، بالإضافة إلى قراءة الكف التي تسمح بقراءة مستقبل حياة الشخص، ناهيك عن «فتح المندل» الذي يستخدم لمعرفة مصير الشخص الغائب، و«البلعة» التي تستخدم لمعرفة السارق في حال عدم تمكن أجهزة الشرطة من معرفته. أما «الغول» و«العفاريت» و«المرَدة»فهي كائنات لا يمكن تكفيّ شرها والتغلب عليها إلا عن طريق الشيوخ.

ويبدوا أن العمل السحري أو الجنيّ، في المجتمعات الريفية والبدوية، أداة من أدوات الاندماج في الطبيعة والمجتمع بالتصدي لمظاهر المعاناة والألم وتحقيق الرغبات والمطامح، غالباً ما تجمع ممارسته بين طاقة المؤمن وكفاءة المجتهد وحيلة المخادع وشجاعة المتمرس[31]. بل إن السحر محبذ لدى سكان الأرياف والمناطق البدوية إذ كانت أهدافه ذات أبعاد أخلاقية وإنسانية سواء في التقريب بين الناس أو في مجابهة الأمراض والأخطار أو في تحقيق الآمال المنشودة[32].

2» – الإيمان بالقدرات الخارقة للأولياء وأضرحتهم: فالإسلام الشعبي يؤمن بأن التبرك بالأولياء وزيارة قبورهم، تساعد المسلم على حل مشاكله وقضاء حاجاته المستعصية والشفاء من الأمراض التي عجز عنها الأطباء. أما العقيدة التي تكمن وراء هكذا إيمان، فتعود إلى أن لهذا الولي كرامات وشفاعة وحضوة عند الله سبحانه وتعالى، كونه شخصاً صالحاً ومتديناً ومشهوراً بالتقوى والعمل على إرضاء الله. وبما أنه يحمل كل هذه الصفات الخيّرة فإنه لن يتوانى عن استخدام هذه الحضوة والكرامات في خدمة المظلومين والمحتاجين، حتى

(31) التليلي، محسن: الإسلام البدوي، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، 2010، ص 67.

(32) المرجع نفسه: ص 67.

وهو في قبره.

وتكثر مزارات الأولياء في المغرب العربي أكثر من المشرق العربي، ولذلك يقال: إذا كان المشرق موطن الأنبياء فإن المغرب موطن الأولياء. والأولياء في المغرب غالبيتهم ينتسبون لآل البيت حيث هاجر قسم منهم إلى المغرب بعد الخلاف الذي حصل بين العباسيين وبعض الأفراد من آل البيت عند وصول العباسيين إلى الخلافة[33]. أما الأولياء في مصر وبلاد الشام فليس بالضرورة أن يكونوا من آل البيت، بل يكفي كونهم صفوة عباد الله تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الإيمان، وحفظوا عهد الله فحفظ عهدهم وتولى هدايتهم ونصرهم[34].

ويذهب معظم الأولياء إلى أن لهم اتصال مع الرسول صلى الله عليه وسلم بشكل شبه دائم، وأن هذا الاتصال يتم عن طريق الأحلام والرؤى، وأنهم في الغالب يحصلون على نصائح وحِكم ومساندة خلال تلك الاتصالات. وقد وصل أمر الأحلام حداً، أن خصص في جامع القرويين بالمغرب العربي ركناً خاصاً يسمى بـ «ركن النبي» يكثر فيه الجلوس كل من يريد رؤية الرسول، وذلك لكثرة الناس الذين رأواه في هذه الزاوية جالساً في هذا الركن[35].

3" - الانتظام في مجموعات مؤطرة للعبادة: ينتظم غالبية المسلمين السنة في الأرياف والمدن الصغيرة في «زوايا صوفية» أو مجموعات صوفية يترأسها رمزياً شيخ للطريقة أو الزاوية، أما بالنسبة للشيعة فينتظمون

(33) السيد جاد الله، منال عبد المنعم: أثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها - دراسة أنتروبولوجية في مصر والمغرب، جامعة الاسكندرية، 1990، ص 145.

(34) المرجع نفسه: ص 148.

(35) المرجع نفسه: ص 145.

في «حوزات» يرأسها بعض الشيوخ الذين يعلمون المسلمين تعاليم الدين الإسلامي، وبعض تعاليم الشيعة وطقوسهم. ويترتب على هذا الانتظام سيطرة الشيخ سيطرة كاملة على مريديه، وخضوعاً كاملاً من قبل المريدين للشيخ. فالعلاقة بين الشيخ ومريده «علاقة من نوع فريد تقوم أساساً على الحب والتسليم والطاعة والاعتقاد في علمه الظاهر والباطن، وأنه أعلم المشايخ المعاصرين في نفس المريد وعلاجها وترقيتها وتزكيتها»[36]. حتى أن بعض الدارسين يشبهون علاقة الشيخ بالمريد بالعلاقة بين الطبيب النفسي والمريض.

ويذهب المتصوفة وشيوخ الحوزات إلى أنَّ على المسلم أن يتخذ لنفسه شيخاً ليسأله ويهديه ويرشده، وهذا «واجب شرعي»[37] على المسلمين، لأن المسلم بدون شيخ عالم بأمور الدين قد يقع في الضلالة، وقد تلتبس عليه كثيرٌ من الأمور.

فالمتصوفة يعتقدون أنهم المختارون عند الله من بين جماعة المسلمين، وأن الأولياء منهم هم المختارون من بين جماعة الصوفية، وأن القطب هو المختار من بين جماعة الأولياء. والولي أو القطب يجوز أن يتخطى حدود الشريعة لأنه أصبح في مرتبة أعلى من مرتبة العوام، ولذلك لا يجوز أن يرمى بـ«الزيغ» لأعمال تبدو في ظاهرها مخالفة للدين. وخير مثال يتداوله المتصوفة لتأكيد قدراتهم الخفية والباطنية على فهم الدين ومقاصده بطريقة تختلف عن الفهم الظاهري، هي قصة موسى والخضر[38].

كما يأخذ غالبية شيوخ الطرق الهدايا والعطايا والنذور، وأحياناً

---

(36) السيد جاد الله، منال عبد المنعم ، المرجع السابق: ص ص177 – 178.

(37) المرجع نفسه: ص 177.

(38) نيكلسون، ر. أ: الصوفية في الإسلام، ترجمة وتعليق نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2002، ص ص 122 – 123.

الزكاة، من المريدين أو الأخوة. وهؤلاء الأخوة هم المتعاطفون مع الطريقة، والذين يحضرون مواليدها وحفلاتها الدينية، وذلك للعمل على توفير كل مستلزمات الزاوية، إلى جانب قيامهم بأعمال الإعانة للأسر الفقيرة ومساعدة المحتاجين.

وتقوم كل طريقة أو زاوية على ما يسمى بـ «أسرار باطنية»خاصة بشيوخ الطريقة، لا تعطى إلا للأعضاء القدماء الذين وصلوا إلى درجة عالية من الثقة. ولذلك فإن غالبية المريدين ينظرون إلى هذه الأسرار على أنها الغاية الكبرى التي يريدون الوصول إليها.

والأسرار هي لعبة تلجأ إليها كل المذاهب والفرق الباطنية من كافة الأديان، فهي تجعل المتدين يعتقد، عند حصوله عليها، بأنه أصبح من سادة المذهب أو الطريقة، وأنه وصل إلى صفوف الزعماء. والحقيقة أنه لا توجد أسرار أصلاً، سوى بعض السلوكيات والطقوس وأنواع من الذِكر، تحفظ خصوصية هذه الطريقة أو تلك.

ويلجأ شيوخ الطريقة إلى القيام بأعمال خارقة وحركات خفة، لكي يزيدوا في اعتقاد الناس بأن لهم قدرات خاصة منحها إياهم الله سبحانه وتعالى.

وتأتي في مقدمة تلك الأعمال الضرب بالسيف دون أن تحصل أي أذية، والمشي على الجمر دون أن تحترق القدمان، ووخز البطن بالسكاكين دون أن يترك ذلك أي أثر.

وقد وصل الأمر بشيوخ الصوفية حداً أنهم بنوا قبوراً لآبائهم وأجدادهم في بيوتم، «تشبهاً بقبر الرسول»، واقتناعاً منهم بأن «الأولياء كالأنبياء يدفنوا حيث يموتوا»، حيث حولوا هذه القبور إلى مزارات يزورها الملايين سنوياً، وتكون هذه الزيارات في الغالب في ذكرى مولد الشيخ الكبير. أما طقوس الزيارة فهي شبيهة بطقوس

الحج، حيث تلجأ أفواج الزائرين إلى المكوث عدة أيام بجانب الضريح، والطوفان حوله سبع مرات وقراءة مقاطع من القرآن، والقيام بالدعاء لصاحب القبر والتعهد بالالتزام بتعاليمه وإرشاداته.

وأصحاب الطرق الصوفية يكثرون من الموالد. وأكثر الموالد شهرة هوعيد المولد النبوي، حيث تقام له الاحتفالات الضخمة التي تتلى فيها السيرة النبوية بطريقة انفعالية مليئة بالتخيلات والتبهير والمعلومات غير الدقيقة، كما يتم إلقاء الأناشيد الدينية وقراءة القرآن. وقد تحولت الموالد في بعض البلدان – ولا سيما مصر – إلى مناسبة اجتماعية واقتصادية، يقوم الناس على هامشها بالترفيه والتجارة والتسوق.

أما مدارس الحوزات فإنها تهتم بتخريج أعداد كبيرة من المُبلِغين والدعاة والخطباء والمفسرين، وفق تعاليم المذهب الشيعي. كما تتمتع الحوزة باستقلال نسبي عن أجهزة الدولة مالياً وإدارياً، ولذلك نجدها تقاوم بشكل دائم المحاولات التي تدعو إلى دمجها مع المؤسسات التعليمية الرسمية. وقد وصلت قوة الحوزات أن أخذت تمنح الشهادات والإجازات العلمية الخاصة بها، فتعطي الطالب إجازة في الاجتهاد، أو إجازة في الرواية، أو إجازة في التبليغ،.. الخ، وذلك بعد تتلمذ الطالب على يد شيوخها لعدة سنوات.

4" – الالتزام بالعبادات والتهاون في المعاملات: إن الإسلام الشعبي يحترم العبادات ويحرص على أدائها والالتزام بها، ولكنه بالمقابل لا يلتزم بالمغاملات وفق تعاليم الشريعة الإسلامية، ويقوم بالكثير من الأعمال والسلوكيات التي تخالف الشريعة. ويعود تفسير ذلك إلى أن العبادات تتعلق بحقوق الله على البشر، ولذلك يحرص المسلم على أداء كافة واجباته الدينية تجاه الله، في حين أن المعاملات تتعلق

بحقوق البشر بين بعضهم البعض واحترام مصالح الآخرين، أي أنها مكلفة مادياً، ولذلك يجد المسلم الشعبي صعوبة بالالتزام بها، لما يتطلبه هذا الالتزام من تكاليف مادية، والتنازل عن بعض المزايا التي يستطيع الحصول عليها.

وقد لاحظت بعض الدراسات الاجتماعية الإحصائية أن المسلمين القرويين يخالفون تعاليم الدين الإسلامي في القضايا التالية:

أ - توريث المرأة: فقد وجدت تلك الدراسات أن عدداً كبيراً من المسلمين في الريف لا يورثون بناتهم، إذ يلجأ الأب إلى بيع أملاكه على أبنائه الذكور في حياته حتى لا يدع مجالاً لبناته في الميراث. كما أن الأخوة يلجأون إلى إجبار أخواتهم على التنازل عن نصيبهم من الميراث، إما عن طريق سلطة الحياء، أو عن طريق إرضائهن ببعض المال، أو عن طريق القوة. وقد بلغت نسبة المسلمين الذين لا يورثون بناتهم في القرى نحو46.5٪[39]. أما الآية التي اعتمد عليها الذين لا يورثون بناتهم فهي قوله تعالى: «لا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً أرزقوهم فيها وأكسوهم وقولوا لهم قولاًمعروفاً» (النساء: 5). كما بين المهتمون بدراسة الإسلام البدوي، أن البدو يبررون الأفعال والسلوكيات القائمة على «منطق القوة» والمخالفة للشريعة، وذلك بتأثير من حياتهم الشاقة في الصحراء[40].

ب - عدم الالتزام بقواعد التعامل الاقتصادي: فقد بينت الدراسة أن قسماً كبيراً من الموظفين يتلاعبُ بالمعاملات، ويلجأ إلى التزوير للحصول

(39) عبد المعطي، عبد الباسط: الوعي الديني والحياة اليومية - دراسة ميدانية على عينة من شرائح طبقية في قرى مصرية، ضمن الدين في المجتمع العربي، مركز دراساتالوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 2000، ص 378.

(40) التليلي، محسن: الإسلام البدوي، ص 118.

على الرشاوي، أما بالنسبة للعمال فإنهم يبالغون في الإكراميات ولا يتقنون أعمالهم و«يكذبون ولا يراعون الله والضمير في أعمالهم». كما أن نسبة لا بأس بها من مُلّاك الأراضي الزراعية يلجأون إلى استغلال الفلاح والتلاعب بحسابات الأرض، أما التجار فإنهم أكثر الناس تحايلاً وخروجاً على تعاليم الدين، وأكثرهم قسماً بالدين والطلاق زوراً وبهتاناً[41]. الأمر الذي أدى بالباحث إلى الاستنتاج بأنه «في المواقف والممارسات الاقتصادية اليومية، قد تلون الوعي الديني بمصالح الشرائح الطبقية المختلفة»[42].

5" – الحياد السياسي: على الرغم من أن للفرق الصوفية دوراً كبيراً في مقاومة الاستعمار الأوربي للعالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ولا سيما في كل من المغرب العربي ومصر، وعلى الرغم من ارتباط بعض أسماء المتصوفة وشيوخ الحوزات بالمعارضة والثورة ضد السلاطين الظالمين، إلا أن عقيدة هؤلاء العامة تميل إلى الحياد السياسي تجاه الأنظمة السياسية، وتحبذ عدم التدخل في الشؤون السياسية للبلاد.

وتتناسب هذه الصفة السياسية للصوفية والحوزات مع عقيدتها التي تقوم على أن: «الارتفاع عن الظلم نوع من التسليم لإرادة الله»[43]. وحجتهم في ذلك الآية الكريمة «إن الله يدافع عن الذين آمنوا» (الحج: 38)، حتى أن الدراسات الميدانية بينت أن المتصوف في تعامله مع الظلم يفضل «التسليم والتوكل على الله لتحقيق

(41) عبد الباسط، عبد المعطي: «الوعي الديني والحياة اليومية»، ص 383 – 384.
(42) المرجع نفسه، ص 394.
(43) السيد جاد الله، منال عبد المنعم: أثر الطرق الصوفية، ص 241.

مراده»[44].

فالمؤسسة الصوفية، على العموم، مؤسسة تكيفية تعلم مريديها التوافق مع المجتمع ونظامه السياسي، وهي بذلك تضمن عدم تعرض السلطة السياسية لها. فالمتصوفة «ليسوا محترفين سياسيين»، ولا يميلون إلى خوض مغامرة المعارضة لتكوينهم الروحي والزهدي البعيد عن السياسة ومشاكلها[45].

ولعل هذا ما يفسر إلحاح الصوفية على عدم «العمل مع السلطان والقبض منه وخدمته»[46]. بل إن الأعمال الخيرية ومساعدة الفقراء والمحتاجين، التي تقوم بها الفرق والزوايا، إنما هو شكل من أشكال عدم الاعتراف بالدولة وتذمرها من إهمالها لهذه الفئات المحتاجة[47].

خامساً - متصوفة وفقهاء وسلفيين:

إن أهم ما يلفت الانتباه في هذا الشكل من الإسلام الشعبي، خروجه عن مسلمات الإسلام الرسمي أو الفقهي، فإذا كان الإسلام الفقهي لا يعترف بوساطة الشيوخ والأولياء والمتصوفة بين المسلم وخالقه، إلا وساطة القرآن والسنة النبوية والفقيه، فإن الإسلام الشعبي يكثر من الوسطاء ويمنحهم قدرات كبيرة. وإذا كان الإسلام الفقهي مرتبط بالتشريع للسياسيين، وإعطاء أفعالهم تبريرات دينية، فإن الإسلام الشعبي لا يعير الأنظمة السياسية أي اهتمام، وإذا كان

---

(44) المرجع نفسه، ص 242.

(45) العلوي، هادي: مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، 1997، ص 34.

(46) المرجع نفسه: ص 34.

(47) المرجع نفسه: ص 35.

الإسلام الفقهي صارماً في وجه كل مخالفة للتشريعات الإسلامية المنظِمة للعلاقات بين الناس، فإن الإسلام الشعبي يتهاون كثيراً مع الالتزام الشرعي بـ«المعاملات» ويبرر كثير من المخالفات بطريقة نفعية.

وقد وصل الاختلاف بين هذين النمطين من الإسلام إلى أن كلاً منهما أصبح له بنية ورؤية عامة منسجمة ومتماسكة، تستطيع أن تفسر كل الوقائع والأحداث التي يعيشها المسلم، وأن تعطي الشرعية لكل أفعال وسلوكيات الناس. لدرجة أن الملاحظ لسلوك أي مسلم، يستطيع بسهولة أن يحدد فيما إذا كان إسلامه شعبياً أم فقهياً. وقد أدت هذه الاختلافات، في كثير من الأحيان، إلى توترات كبيرة بين الفقهاء من جهة وممثلي الإسلام الشعبي-ولا سيما المتصوفة- من جهة ثانية. حتى أن قضية تطهير الإسلام من الاعتقادات الشعبية والخرافية، وما يحتويه من ممارسات تقوم على السحر والشعوذة والتبرك بالأولياء، أصبحت «مسألة نضالية» لدى بعض التيارات الإسلاميةالمعاصرة.

فجهود معظم الإصلاحيين، خلال مختلف العصور، تقوم على نقد الدين الشعبي ورفض آليات عمله ومعتقداته وسلوكياته، التي ليست من أصل الدين الإسلامي، بغية إعادة المسلمين إلى «الإسلام الصحيح». وهذا ما قام به ابن تيمية في القرن الرابع عشر، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر خلال القرن التاسع عشر، ومحمد بن عبد الوهاب في منطقة الخليج العربي في القرن التاسع عشر، وما يقوم به اليوم الفقهاء المتشددون المعاصرون. فالفقه السلفي اليوم يوجه انتقادات للصوفية تصل لدرجة تكفيرهم، لأن المتصوفة «أصحاب بدع»، ويعتمدون على الأحاديث الضعيفة

المنحولة، ويتجاهلون جوهر التوحيد الإسلامي، ويمنحون أنفسهم قدرات وكرامات تكاد تفوق كرامات الأنبياء، كما أنهم أدخلوا كثيراً من المستحسنات التي ليست من أصل الشرع[48].

أما المتصوفة فيردون على هذه الاعتراضات بأن بدعهم حسنة ولا تضر بمصالح المسلمين. فإذا أخذنا بدعة الاحتفال بعيد المولد النبوي فإن فيها «الكثير من الفوائد وفيها الكثير من المنافع، وليس منها ما يتعارض مع الصالح العام. فأكثرها صار أسواقاً تتبادل فيها المتاجر، وتتعارض فيها الصنائع.. وتبذل أثناءها صنوف الخيرات وتفيض أنواع المبرات»[49].

ومن المعروف أن هذه الخلافات بين الفقهاء والمتصوفة والمتشددين، محكومة في معظم الأحيان، بالصراعات السياسية ومصالح الأنظمة السياسية. وهي خلافات تمتد إلى زمن طويل يعود إلى بدايات التصوف. وبما أن الفقهاء يتقنون التقرب من السلطان أكثر من المتصوفة، فإن مثل تلك الخلافات كثيراً ما انتهت بالتنكيل بالمتصوفة. وهو ما يفسر انحسار الصوفية وفرقها إلى المناطق النائية، حيث سلطة الدولة تكون محدودة.

يضاف إلى ذلك، فإن موقف الأنظمة السياسية من الفرق الصوفية يتراوح بين القبول والتحالف والنقد والمحاربة، وذلك حسب ظروف كل نظام والدور الذي يمكن أن تؤديه الفرق الصوفية له. ففي المغرب

(48) بن رسي الريس، عبد العزيز: المقدمات العشر في نقض أصول صوفية العصر، تقديم الشيخ صالح بن فوزان الفوزان، www.islamancient.com، 1426هـ ص ص 95 – 100.

(49) السندوبي، حسن: تاريخ الاحتفال بالمولد النبوي من عصر الإسلام الأول إلى عصر فاروق الأول، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1984، ص 23.

مثلاً أبقى النظام على الإسلام الطرُقي والزواياودعمها لقاء ضمان ولائها. وفي تونس اعتمد نظام الرئيس بورقيبة على التحديث في سياسته، ولذلك حارب الطرق الصوفية وحد من سلطة الفقهاء بنفس الوقت، أما في الجزائر فقد تبنى نظام ما بعد الاستقلال التوجه الفقهي للإسلام، وكافح الزوايا والطرق تحت شعار مقاومة التخلف[50].

أما اليوم فإن النقد الأساسي الذي يتعرض له الإسلام الشعبي، فموجه من قبل «الإسلام الحركي»، الذي يعتقد أن الإسلام الشعبي هو المسؤول عن تخلف الأمة وضياعها، بسبب غرق المسلمين في بحور الخرافات والأوهام وابتعادهم عن جوهر الدين الإسلامي، الذي يقوم على التوحيد والابتعاد عن البدع.

فالإسلام الحركي يعتقد اليوم أنه أكبر قوة دينية بين المسلمين، وأنه الأحق بالسيطرة على الشارع الإسلامي، والأقدر على فرض رؤيته وفهمه الخاص للإسلام على الساحة الدينية. ولذلك فإن نقد الإسلام الحركي للتصوف الشعبي ينطلق من شعور عام لدى الحركات بأنها أصبحت الوصية على المجتمع، والمنظِمة لعقائده والعارفة بحاجاته.

أما السبب الأكثر عمقاً الذي يدفع الإسلام الحركي لتوجيه النقد للإسلام الشعبي، فيعود إلى أن طريقة التديّن الشعبي لا تدفع المسلم إلى تكوين مواقف سياسية، والعمل على الدفاع عنها والتضحية في سبيلها، لأن الوعي الإسلامي الشعبي يميل إلى السلبية والتواكلية السياسية، وهي صفات لا تساعد الإسلام الحركي على الحصول على مؤيدين وأنصار.

(50) الهرماسي، عبد اللطيف: «الحركات الإسلامية في المغرب العربي»، ضمن الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 312.

فالإسلام الشعبي لا يدفع المسلم باتجاه التذمر والسخط والتمرد على النظام السياسي، لأنه يحل مشاكله بطريقة غيبية وخرافية وسحرية، ويعيش ضمن هذه الحلول بأمان واطمئنان، على اعتبار أن القدريّة التي يعتقد بها هي قدريّة مطلقة، الأمر الذي أدى إلى الحد من تغلغل الإسلام الحركي بين صفوف المسلمين، وهو تغلغل وصل ذروته مع نهايات القرن العشرين ولا يزال في تصاعد مستمر.

سادساً - الإسلام الحركي:

ونقصد به مختلف التنظيمات والأحزاب والجمعيات التي تطالب بأسلمة المجتمع والدولة والحياة، وبتطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف المعاملات والسلوكيات. كما يؤكد هذا الإسلام على ضرورة العودة إلى الإسلام في نقائه الأول بغية استحضار تعاليمه وقواعده وآليات عمله، لحل مشاكل الأمة الداخلية من تخلف وفقر واستبداد وانحلال، ومشاكلها الخارجية من استعمار واحتلال للأراضي وهيمنة.

فالمسلمون الذين انخرطوا في الحركات الإسلامية المختلفة، يعتقدون بأن حالة الهوان والتراجع الحضاري التي تعاني منها الأمة الإسلامية، تعود إلى ترك المسلمين لتعاليم وشرائع دينهم الإسلامي، وابتعادهم عن مبادئه وقيمه، الأمر الذي يوجب العمل على العودة إلى الإسلام وبعث تلك المبادئ والتعاليم، والالتزام الكامل بكل ما قاله الإسلام في مختلف القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولذلك ترى هذه الحركات، بأنه من الضروري تحويل الإسلام إلى دستور وبرنامج، والسهر على تطبيقه على كافة نواحي الحياة. فـ«الإسلام هو الحل» كما تقول هذه الحركات، ويعني هذا الشعار بالنسبة لتلك الحركات:

1 - جعل الإسلام هو المبدأ في الحكم والسياسة.

2 - أسلمة المجتمع، وتطبيق الشريعة الإسلامية في كافة المعاملات والعادات، وعلى كل ما نضطر إلى أخذه من مستحدثات العصر.

3 - أسلمة العلوم والمعارف والتربية والأخلاق.

وما يميز هذه الحركات ويلفت الانتباه إليها هو نـزعتها «الوصائية» تجاه المجتمع، واحتكارها «للصفة» الإسـلامية لنفسـها، واقتناعها شبه المطلـق بأنهـا هـي وحدها التي تحدد ما يجب أن يعتنقه المجتمع من قيـم ومبادئ، تنظم سـلوكياته وأفعالـه ومعاملاته. فهذه الحركات تعيد تشـكيل الدين الإسـلامي من جديد وتفصّله بحيث يتطابق مع مبادئها ورؤاهـا وطريقـة إدراكهـا للأمور، حتى وصـل الأمر إلى درجة إخراج كل من لا يتطابق مع تصورها للدين من دائرة الإسلام.

أمـا أسـاليب التحـول نحو تحقيق المجتمع الإسـلامي المنشـود فتختلف من تنظيم إلى آخر. وهي أساليب تتراوح بين الإرشاد والوعظ والعمل السياسـي السـلمي، لتصل في أحيان كثيرة إلى القيام بأعمال العنـف المنظمـة والاغتيـالات. حتـى أن بعض هذه الحـركات أعلنت تكفيرهـا المجتمـع ودخلـت في مواجهة شـاملة معه، في حين فضلت حـركات أخـرى مقاطعـة الحياة السياسـية والعمل بهدوء إلى أن تحين الظروف المناسـبة. وهناك فريق ثالث تقوم إسـتراتيجيته على التحالف مع النظام السياسي والمشاركة في تشكيل الحكومات.

أمـا لجـوء هـذه الأحزاب إلى هذا الأسـلوب أو ذاك، فيعود إلى الظـروف السياسـية التـي يمـر بهـا الحـزب، ونوعية العلاقـة بينه وبين النظـام، ومـدى استجابة المجتمـع لدعواته وأيديولوجيتـه، إضافةً إلى هواجس زعمائه، وتأثير الأوضاع السياسية العالمية على المنطقة.

وعلى الرغم من أنه ليس هناك إجماع على تاريخ معين لنشأة الحركات الإسلامية في العالم العربي، إلا أن المنطقة العربية شهدت ظهور حركات إسلامية منظمة تعتقد أن العودة إلى شريعة الإسلام ستحل مشاكل الأمة، بعد الحرب العالمية الأولى. هذه الحرب التي جلبت الاستعمار الأوربي لمعظم البلدان العربية، وفرضت عليها سياسات استعمارية واستيطانية وتغريبية، أدت إلى استيقاظ الشعور بالخطر على هوية الأمة ووجودها.

فالاستعمار الأوربي قضى على الخلافة الإسلامية المتمثلة بالسلطة العثمانية حيث ألغيت بشكل نهائي عام 1924، كما أنه جزّأ العالم العربي إلى عشرات الدويلات الصغيرة والضعيفة، ناهيك عن أنه فرض القيم الغربية على مختلف النواحي الثقافية والسياسية والاجتماعية، وهي قيم يعتقد عامة الناس أنها بعيدة عن روح الإسلام وتعاليمه. وهذا يعني أن أول وأهم عامل أدى إلى التفكير بالإسلام وطلب العون منه لحل مشاكل الأمة هو السياسات الاستعمارية الغربية.

أما العامل الثاني الذي زاد من الشعور بضرورة العودة إلى الإسلام بوصفه هويتنا، والمخرج الذي يساعدنا على مواجهة التحديات، فهو مجاراة غالبية الحكومات العربية في فترة ما بين الحربين العالميتين للاستعمار الأوربي. فقد أدت تلك المجاراة إلى ازدياد نفوذ القوى الاستعمارية في البلدان العربية، وتسهيل دخول مختلف القيم الغربية للحياة الاجتماعية، والمتمثلة في تبني البلدان العربية للشكل السياسي لأنظمة الحكم في العالم الغربي واعتمادها على الدساتير الغربية، إلى جانب السماح للمرأة بالعمل والسفور، وتسهيل اختلاطها مع الرجال، ناهيك عن إدخال التعليم الحديث الذي لا يعتمد أسس التعليم الديني في المدارس الدينية التقليدية، واقتصاره على العلوم الوضعية الحديثة

واللغات الأجنبية، وصولاً إلى تحول الإسلام إلى مصدر ثانوي من مصادر التشريع.

أما العامل الثالث، فهو اكتشاف المسلمين في مرحلة ما بعد الاستقلال أن الأنظمة العربية التي خلفت الاستعمار، أنظمة ليست وطنية ولا تعير مصالح شعوبها الأهمية التي تستحقها. حتى سياسات وبرامج التنمية والتحديث اتضح أنها سياسات غير جدية لا يراد منها سوى الترويج للنظام وكسب الولاءات. فقد تبين للمسلمين أن هذه الأنظمة العشائرية والطائفية والقومية والاشتراكية، لا تراعي إلا مصالح الفئات التي تساعدها في إدارة الحكم. وهو أمر أدى على المدى الطويل إلى ظهور مشكلات الفقر والأمية والبطالة والفساد وتراجع كبير في الحريات، ناهيك عن عدم قدرة هذه الأنظمة على تحرير فلسطين، والانتقال بالإقتصادات الوطنية إلى درجة الاستقلالية.

هكذا ازداد الوعي الشعبي بأن هذه الأنظمة لا تعمل لتحقيق مصالح الناس، وكأنها تريد إبقاءهم في حالة من الفقر والتخلف والأمية والعوز حتى يسهل عليها السيطرة عليهم. وقد ساعد على تبلور هذا الوعي أن غالبية هذه الأنظمة ليست إسلامية، فهي في غالبيتها إما اشتراكية أو علمانية أو قومية أو عشائرية، لا تعتمد الإسلام إلا بوصفه أحد مصادر التشريع.

أما العامل الرابع الذي لم يؤدي إلى ظهور هذه الحركات، بقدر ما أدى إلى توجهها نحو السرية، واعتمادها على العنف في نشاطها السياسي، فهو استبدادية الأنظمة العربية واعتمادها على العسكر للتصدي لهذه الحركات، التي بدت كأنها أكبر خطر موجود على الساحة السياسية يهدد تلك الأنظمة، ولا سيما بعد منتصف القرن العشرين. أما الأمر الآخر الذي زاد من تشنج وتوتر هذه الحركات،

فهو استبعاد الإسلاميين من معظم الجبهات والتحالفات الحزبية التي وصلت إلى سدة الحكم في البلدان العربية بعد الاستقلال، فمعظم تلك التحالفات رفضت إشراك الإسلاميين في الحكم، حيث كانت غالبية التحالفات بين الاشتراكيين والشيوعيين والقوميين والعلمانيين.

1- البعد النفسي والاجتماعي للإسلام الحركي:

يعود الأساس النفسي والاجتماعي الذي يكمن وراء ظهور الحركات الإسلامية المعاصرة، إلى أن الغالبية العظمى من المسلمين يَعدُّ الإسلام المثالي أو المعياري مصدراً للهوية والانتماء والكرامة، وأساساً للتفكير بالقضايا السياسية والاجتماعية. فالتفكير من خلال الإسلام وعبر مفاهيمه وقيمه ومبادئه في نواحي الحياة المختلفة يكاد يكون طبعاً اجتماعياً يتسم به جميع المسلمين، لأن الإسلام المثالي يقبع داخل ضمير كل مسلم وفي باطن عقله، بوصفه رمزاً لحضارتنا التي امتدت طوال أربعة عشر قرناً، وشملت جميع قارات العالم القديم، كما يعدُّ تعبيراً عن رسالة نبيلة نشرت العدل والمساواة والتسامح في كل أرجاء الأرض. وبالتالي فقد ارتبط الإسلام بكرامتنا وعزتنا، وبإقامة مجتمع العدل والقوة، الأمر الذي يدفعنا إلى التفكير به ومن خلاله في كل مرحلة تتهدد فيها كرامتنا، أو يتم الاعتداء على حقوقنا واحتلال أراضينا، انطلاقاً من كون الإسلام بالنسبة لنا هو الذي سيساعدنا على التغلب على كل مشاكلنا، والانتصار على أعدائنا.

فحالة القلق والتوتر التي يعيشها المسلمون، والانكسارات التي تعرضت لها الأمة أدت إلى زيادة الإحساس بالعجز من جهة، وإلى ارتفاع درجة التحدي والاستجابة لتلك الأخطار، وطلب العون من الإسلام، من جهة ثانية. وهذه الوضعية - الموجودة في عقل وضمير

كل مسلم - والمتمثلة في طلب النجدة من الإسلام، والاحتماء به نفسياً وعقلياً وروحياً في زمن الأزمات، هي طبع يكاد يسيطر على وعي الغالبية العظمة من المسلمين.

فالأيديولوجيات والثقافة عموماً راسخة في الطبع الاجتماعي، وأن هذا الطبع ذاته يشكل نمط الوجود لمجتمع معين في كثير من الأحيان، وبالتالي تصبح خصال الطبع المهيمنة قوة منتجة تشكل العملية الاجتماعية[51].

فالإنسان يستجيب للأوضاع الخارجية التي يعيشها هو ومجتمعه، من خلال تبدلات داخل نفسه، وهذا يعني أن العوامل النفسية راسخة في كامل الطبع الاجتماعي لجماعة ما، وتدفعها إلى تكوين أفكار معينة تستجيب لتلك الأوضاع. فالقول بأن للأفكار منشأً انفعالياً هو المفتاح لفهم الروح العامة لثقافة من الثقافات، وهذا المنشأ الانفعالي هو الذي يجعل أفكاراً معينةً قويةً وراسخةً وتتمتع بشعبيةكبيرة[52].

ولكن التأكيد على المنشأ النفسي للأفكار لا يعني أن هذه الأفكار لا تتمتع باستقلال معين عن تلك الأحوال النفسية، فللأفكار في النهاية بنية منطقية وعقلية تستطيع من خلالها أن تبرر نفسها، وتمنح لذاتها القوة والتماسك والتناسق. ومع كل ذلك تبقى الانفعالات النفسية الموجه الأكثر تأثيراً في توجيه الأفكار وجهة معينة. فالحالة الانفعالية المتوترة التي يعيشها المسلمون جراء التهديدات الخارجية والاستبداد الداخلي والشعور بالاغتراب النفسي، هي التي تدفعهم إلى الاستنجاد بالإسلام للتصدي للأطماع الاستعمارية والتهديدات الخارجية من جهة، ولمواجهة المشكلات الداخلية من جهة ثانية.

(51) فروم، إريك: الهروب من الحرية، ص 313.

(52) المرجع نفسه: ص 300.

فهـذا الأسـاس النفسـي هـو الـذي يدفـع بالمسـلم للبحـث عن الأسـباب المنطقية والاسـتدلالات العقلية التي تؤيد خياره الذي أخذ به على أساس نفسي، وبتأثير من الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي يعيشـها. فالدعوة إلى العودة للإسـلام والاسـتعانة به لمواجهة مختلف أنواع التحديات تروق لنا نحن المسلمين، وتجذبنا وتستجيب لأحوال القلق والشعور بالتهديد الذي نعاني منه، حيث تحولت هذه الاستجابة إلـى طبـع يطبـع تفكيـر المسـلمين بطابعهـا فـي كل مرحلة نشـعر بها بالتهديد، أو عدم الرضا عن أوضاعنا.

يضـاف إلـى ذلـك، أن العـودة إلـى الإسـلام اليـوم تأخـذ طابع البساطةوالسـهولة، لأن الإسـلام يملك حلاً لكل مشـاكلنا، فالمسـلم الـذي يقـرأ النصوص الدينية المقدسـة يومياً، ويمارس القيم والعادات والعبادات الإسلامية في كل مراحل حياته، يعيد إنتاج القيم الإسلامية في روحه بشـكل يومي، بحيث يصعب التمييز بين قيم الإسـلام وبنية شخصيته.

ولكن هذا لا يعني أن هناك طبعاً ثابتاً ونهائياً يطبع سلوك المسلمين وطريقة تفكيرهـم بشكل دائم، لأن تبدل الأوضاع الاجتماعية الخارجية يؤدي إلى تبدلات في الطبع الاجتماعي، فكل أوضاع اجتماعية جديدة تحمـل معهـا حاجـات جديـدة وأحـوال قلق جديدة، وهـذه الحاجات الجديـدة تـؤدي إلى ظهور أفكارٍ جديـدةٍ، أي أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية الجديدة تؤدي إلى ظهور طِباع جديدة[53].

ولذلـك يمكـن القول: بما أن أوضاعنا في العالم العربـي جامدة علـى حالهـا، أي التهديـد الخارجـي والفسـاد السياسـي الداخلي، فإن

(53) فروم، إريك: الهروب من الحرية، ص 315.

الأمل بالإسلام لتخليصنا من ذلك التهديد، وهذا الفساد أمر سيبقى قائماً وجاذباً للغالبية العظمى من المسلمين. سيما وأن المتتبع لأوضاع البلاد العربية الداخلية والخارجية مع بدايات القرن الواحد والعشرين سرعان ما يدرك المشكلات الكبرى التي تعاني منها هذه الدول، والضعف الكبير الذي وصلت إليه؛ إلى جانب مجاراتها للأطماع الاستعمارية للغرب.

ومن جهة ثانية فإن الموجة الجديدة للأطماع الاستعمارية التي تريد تحويل انتصارات الغرب العسكرية، وتفوقه التكنولوجي والاقتصادي الكبير إلى هيمنة ثقافية وسياسية، تؤكد تفوق الغرب ونظرته الاستعلائية، أو ما يسمى اليوم بالعولمة، وسعي تلك الموجة اليوم إلى إعادة تكوين العالم الإسلامي من جديد، بما يتوافق مع القيم السياسية الغربية من جهة، ومع مصالح الشركات العابرة للقارات من جهة ثانية، دفعت بالعالم العربي الى النظر إلى الإسلام وفق ما أصبح يعرف بـ«الإرهاب الإسلامي» أو«الخطر الأخضر». فاليوم الإسلام بالنسبة للغرب، وإعلامِه هو حاضنة لعدد من الصفات التي تأتي في مقدمتها العداء للآخر والانغلاق. أما على المستوى السياسي فإن الإسلام بالنسبة للقوى الاستعمارية الغربية يمنعها من السيطرة والهيمنة على المنطقة، وجعلها تدورفي فلك الغرب ومصالحه.

وهذا يعني أن شعور المسلم المتشبع أصلاً بالهوية الإسلامية، إلى جانب الدور التاريخي الكبير الذي قام به الإسلام لتحرير شعوب الأرض من الوثنية والظلم، ونشر العلم وقيم العدالة والحضارة، سيزداد تمسكاًبالإسلام وقيمه، بوصفه خط الدفاع القوي والثابت على مرِّ العصور، في وجه الغرب وأطماعه منذ مئات السنين.

هكذا نصل إلى أن هناك أصلين للحركة الواسعة في العودة إلى

الإسلام. الأصل الأول داخلي يتعلق بفساد الأنظمة السياسية العربية، وما تمارسه من استبداد وفقر وجهل أدى إلى سحق المسلم العربي اقتصاديا وسياسياً، وبالتالي سعيه إلى الخلاص من هذا الفساد. أما الأصل الثاني فهو خارجي، يتعلق بالهجمات الغربية الاستعمارية التي تعرض لها العرب والمسلمون خلال القرن العشرين، بكل أشكالها وألوانها وعناوينها المختلفة. فابتداءاً من الاستعمار المباشر واتفاقات سايكس بيكو ووعد بلفور، مروراً بالتحالفات التي أرادت ربط المنطقة بالمصالح الغربية أواسط القرن العشرين، وانتهاءً بسياسات اليمين الغربي المتطرف في الولايات المتحدة وبعض الدوائر الغربية، وسعيه إلى التدخل المباشر في المنطقة واحتلال القوات الأمريكية للعراق عام 2003، والدعم المطلق للترسانة العسكرية الإسرائيلية التي خاضت عدة حروب من أجل تأسيس الوجود الاستعماري الدائم في المنطقة.

كل هذه العوامل لا يمكن إلا أن تؤثر وتستفز وتثير غضب المسلم، وتدفعه إلى البحث عن حلول لهذه المآزق والتحديات. ولم يبقَ أمام هذا المسلم سوى الإسلام مخرجاً لأزماته، سيما وأن الأنظمة العلمانية العربية اتضح أنها أنظمة عشائرية وطائفية، أما الأنظمة الاشتراكية فلم تكن جدية في اشتراكيتها، وإنما استخدمت هذه الطريقة لضمان إفقار المواطنين في بلدانها، فهل بقي في ذهن ووعي ومشاعر المسلم سوى الإسلام؟

أما بالنسبة للحركات الإسلامية، فإنها أكبر مستفيد من هذا الطبع الذي أخذ يسيطر على تفكير المسلمين في هذه المرحلة، لأن طروحاتها تكاد تتطابق مع ذلك الطبع. غير أنها لجأت إلى تكتيك انطلى على غالبية المسلمين، يقوم على إدماج الإسلام المثالي، وهو إسلام الأصالة والأخلاق والأمجاد، بالإسلام السياسي، أي حولت

الإسلام بوصفه رسالةً سماويةً تريد تحقيق المساواة والعدالة والتسامح والتأكيد على وحدانية الله، إلى إسلام سياسي ينتظم في أحزاب تحارب بعضها بعضاً، وتنفذ أفكار هذا الزعيم أو ذاك، وتخدم مصالح هذا الفريق أو ذاك، لتحقيق أهداف وأغراض سياسية متضاربة ومتصارعة. فالحركات الإسلامية اليوم يبلغ عددها بالمئات، ولكل واحدة منها إسلامها الخاص، الأمر الذي أدى إلى تحول الإسلام المثالي الواحد إلى مئات المذاهب، والفرق التي لا تقبل كل واحدة منها بالآخرين، وتقدم نفسها على أنها الممثل الوحيد للإسلام.

فاليوم أي إسلام أقرب إلى الإسلام المثالي، هل هو حزب التحريرالإسلامي، أم تنظيم القاعدة، أم الإخوان المسلمون، أم حزب الله، أم إسلام حسن الترابي،أم نموذج حزب العدالة والتنمية التركي، أم إسلام القرضاوي، أم إسلام السيستاني.. والقائمة تطول. وهذا يعني أن الإسلام عندما يخوض غمار السياسة ويدخل إلى تعقيدات الواقع، فإننا سنكون أمام توظيفات للإسلام تتعدد بتعدد الحركات الإسلامية. وهذا ما سيتضح معنا عندما نتحدث عن أوجه الفرق بين حركات الإسلام المعاصرة.

2 - تعدد أشكال العمل السياسي:

إن حديثنا عن قواسم مشتركة تجمع بين تيارات ومنظمات الإسلام الحركي، لا يعني عدم وجود اختلافات قد تكون كبيرة في بعض الأحيان، بين جماعاته وحركاته. فالمواقف من السياسة والقضايا الاجتماعية والموضوعات الثقافية ليست واحدة بل متنوعة، كما أنه لا يوجد اتفاق بين تصورات كل حركة للكيفية التي ستصل بها للسلطة وتتعامل بها مع النظام القائم. يضاف إلى ذلك أن تاريخ الحركات يبين

أن مواقف الحركة الواحدة قد تتراوح بين المواجهة وأعمال العنف وبين الاشتراك مع النظام في تشكيل الحكومات.

فإذا أخذنا بعض الأمثلة نجد أن حركة الإخوان المسلمين المصرية في فترة حسن البنا وقفت مع الملك في معاركه ضد حزب الوفد الليبرالي والشيوعيين، في حين أنها دخلت خلال فترة سيد قطب في مواجهة عسكرية مع نظام الرئيس عبد الناصر، انتهت بإعدام قطب نفسه عام 1966، بتهمة العمل على إسقاط الحكومة[54].

أما بالنسبة لحركة الإخوان المسلمين في السودان فقد ناضلت ضد نظام جعفر النميري منذ عام 1969حتى عام 1977، ثم تصالحت معه وشاركته بعض الحكومات بين عامي 1984و1989، الأمر الذي سمح لها بالنمو والتمدد السريع وحرية العمل واختراق أجهزة الجيش والأمن[55]. أما بالنسبة للجبهة الإسلامية القومية في السودان فقد تحالفت مع عمر البشير عند استلامه للسلطة عام 1989، ثم وقفت ضده بعد إقصائها عن الحكم واعتقال أغلب زعمائها وفرض الإقامة الجبرية على زعيمها حسن الترابي في أوقات مختلفة[56]. أما جمعية الشبيبة الإسلامية في المغرب التي تأسست عام 1969 بهدف تخليص المجتمع المغربي من الأفكار الفاسدة من خلال توضيح المبادئ الإسلامية والنصح والتحلي بالحكمة والصبر، فإنها سرعان ما انقلبت لتتبنى الأسلوب المسلح كوسيلة للوصول إلى أهدافها مع

(54) الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص ص 176 - 367.

(55) الشنقيطي، محمد بن المختار: الحركة الإسلامية في السودان - مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي، موقعwww.islamismscope.com، ص 139.

(56) الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية، ص 183.

بداية الثمانينات، حيث بدأت بأعمال الاغتيالات وتدريب كوادرها على الأعمال العسكرية[57].

3 - العنف والدين والسياسة:

وفيما يتعلق بالموقف من العنف، فإن عدداً كبيراً من الحركات الإسلامية تتخذ من العنف والعمل العسكري نهجاً لها في تحقيق أهدافها، وحجة هذه الحركات في تبني هذه الإستراتيجية، أن الطرق السلمية المتبعة في العمل السياسي داخل البلدان العربية كثيراً ما تنتهي باعتقال زعماء الحركات الإسلامية، والتنكيل بهم، وإغلاق مكاتب تلك الحركات، وحظر عملها. وبالنسبة لتعاملها مع الغرب، فإنه ليس من سبيل للتعامل مع القوى الاستعمارية الغربية سوى العنف والجهاد المسلح، سيما بعد التدخل العسكري للغرب في العراق وأفغانستان والصومال والسودان واليمن والخليج... الخ.

ومن الحركات التي تمارس العنف في العمل السياسي هناك جبهة الإنقاذ الجزائرية التي بدأت بالعمل السياسي السلمي عام 1989 (إضرابات، المشاركة في الانتخابات،..) وحصلت على فوز كبير في الجولة الأولى من الانتخابات التشريعية عام 1991، الأمر الذي رفضه النظام السياسي، حيث ألغيت نتائج الانتخابات وحُلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، واستقال الرئيس بن جديد. ومنذ ذلك الحين دخلت الحركة في نزاع مسلح طويل مع الحكومات الجزائرية المتلاحقة[58].

أما أشهر الحركات التي لجأت إلى العنف ورفضت الاعتدال والأسلوب السلمي في العمل السياسي فهناك: تنظيم القاعدة، وجماعة

(57) المرجع نفسه: ص 220.

(58) الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية، ص 206.

الهجرة والتكفير، و«العرب الأفغان»، وبعض الحركات الإسلامية في العراق بعد احتلاله عام2003، وغيرها الكثير.

إلى جانب ذلك فقد دخلت الحركات الإسلامية في العراق في مرحلة ما بعد احتلال الأمريكي عام 2003 م، سواءً كانت سلفية أو شيعية، في صراع دامي، أدى إلى اتهام كل طرف للآخر بأنه يقوم بأعمال التصفية الطائفية بحقه، وما يؤكد صحة هذا التوجه الطائفي الإقصائي في صفوف الحركات الإسلامية، عدد التفجيرات الهائل الذي وقع في مساجد السنة والشيعة، وعمليات التفجير الضخمة التي حصلت في أماكن الاحتفالات الدينية الشيعية والسنية.

4 - العنف الديني والعنف السياسي:

ويفسر عدد من الباحثين العنف الديني بأنه يختلف عن العنف السياسي والاجتماعي. فالعنف الاجتماعي قد يتحرك لأسباب اجتماعية تتعلق بالظلم أو تأكيد الذات أو ازدياد المنافسة بطريقة لا تقوم على المساواة. والعنف السياسي قد يتحرك لأسباب سياسية تتعلق بتجاهل الحقوق السياسية أو احتلال الأراضي أو استهداف الهوية. أما العنف الديني فإنه بالإضافة إلى تغذيته بأسباب سياسية واجتماعية، إلا أنه يعود لأسباب تتعلق بجوهر العقيدة الدينية، لأن الدين يدفع كل المؤمنين به إلى الاعتقاد بأن الله اصطفاهم للقيام بمهمات إنسانية كبرى، من أجل نشر العدالة والسلام في الأرض. كما يعلِّمهم الدين أن الأمة التي ينتمون إليها هي خير أمة، وأن عليهم أن ينشروا رسالة دينهم في كل مكان. يضاف إلى ذلك أن المؤمن غالباً ما يميل إلى الاعتقاد بأن الحقائق التي يعتقدها دينه هي حقائق مطلقة وثابتة، وأنها

تصلح لكل زمان ومكان وأن كل من يعارضها فإنه على باطل[59].

ولكـن، إذا كانـت الأديـان تحفز المؤمنين على القيام بدور كبير، وتحمل مسـؤوليات المجتمع بأكمله، وإذا كان المؤمن أكثر حساسيةً وتفاعلاً مع المشـكلات الاجتماعية والسياسـية لمجتمعه، وكل ما من شأنه أن ينال من هوية الأمة وكرامتها، فإن هذا لا يعني أن هناك فرقاً جوهرياً بين العنف الديني وبين العنف السياسي والاجتماعي. فالعنف الذي يمارسـه الاشـتراكيون أو القوميون المتطرفون، لا يختلف كثيراً عـن العنـف الذي تمارسـه الحركات الدينية على مـر التاريخ. فالعنف مرتبط مثله مثل أي سـلوك آخر، بدرجة إيمان الإنسـان بأيديولوجيته، سياسـية كانت أم دينية، وبمدى اقتناعه بأنه بات قاب قوسـين أو أدنى من الوصول إلى السلطة.

فالعنـف مـن أكثر الوسـائل التـي يتم اللجوء إليهـا للوصول إلى السـلطة، كما أنه من جهة ثانية من أكثر الوسـائل اسـتخداماً للحفاظ علـى السـلطة، عندما تدخل هذه السـلطة مرحلـة الضعف والانحلال. وهـذا يعنـي أن الحـركات الإسـلامية تلجـأ إلى العنـف لاعتقادها أنها تستطيع الوصول إلى السلطة بواسطة هذا الطريق، كما يعني أن لجوء هذه الحركات للعنف يعود إلى اعتقادها بأن السلطات العربية دخلت مرحلة الضعف والانحلال، وأنها وصلت إلى درجة غير مسـبوقة من اللاأخلاقية واللاوطنية، الأمر الذي يوحي بضرورة الانقضاض عليها.

ومـن جهـة ثانيـة فإن الأنظمة السياسـية العربية تلجـأ بكثافة إلى

(59) عبد الكريم، خليل: جذور العنف لدى الجماعات الإسلامية والسياسية، ضمن مجلة قضايا فكرية، العدد الثامن، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989، ص 102. وأيضاً:
- عبد الكريم، خليل: الإسـلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، سـينا للنشـر، القاهرة، 1995، ص 55.

العنـف فـي مواجهتها للحركات الإسـلامية، لأنهـا أنظمة متوترة خائفة وفاقدة لشـرعيتها، غير أنها مقتنعة بقدراتها العسـكرية. فالقائمون على رأس السلطة «إذ يشعرون بأن هذه السلطة تفلت من بين أيديهم، يلقون على الدوام أكبر قدر من الصعوبة دون مقاومة إغراء استبدال السلطة بالعنف»[60]، فالعنف كما تقول حنّة أرندت، يزداد اللجوء إليه في البلاد غيـر الديمقراطيـة التـي لا تحتكم إلى القانـون. ذلك أن غياب القانون يؤدي إلى عنف وعنف مضاد، بين الناس والدولة[61].

وهـذا يعنـي فـي النهايـة أن الفسـاد الداخلـي للأنظمة السياسـية العربيـة، وتهاونهـا فـي الحقـوق القوميـة لشـعوبها، وعـدم جديتها في التصدي للأطماع الاستعمارية، يعد العامل الرئيسي في لجوء الحركات الإسـلامية للعنف. فالعنف غالباً ما يظهر في البلاد عندما تعيش تلك البلاد حالة تفكك وفساد وتتعرض لهجمات خارجية.

5 - الحركات الإسلامية والديمقراطية والعمل السياسي:

يمكن التمييز بين موقفين أساسيين لحركات الإسلام السياسي من الديمقراطية والانخراط في العمل السياسي وخوض الانتخابات:

1 - موقف يعتبر الديمقراطية بدعة غربية ومنافيةً لروح الإسلام، وشكلاً من أشكال الكفر، ويمثل هذا الاتجاه معظم الحركات الإسلامية ذات التوجه العنفي. ولا سيما الجماعة الإسلامية في مصر، وتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، وجماعة التكفير والهجرة في مصر، والأمثلة كثيرة.

2 - موقف يماثل بين الشورى والديمقراطية، ويؤكد أن الديمقراطية

(60) أرندت، حنة: في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقي، 1992، ص 79.
(61) المرجع نفسه: ص 49.

شبيهةٌ بالشورى في الإسلام. وهذا الموقف تعود جذوره إلى رفاعة رافع الطهطاوي الذي حاول المماثلة بين الإنجازات السياسية للحداثة الغربية، ومفاهيم الشريعة الإسلامية. كما يعود إلى عباس محمود العقاد الذي بيَّن أن الديمقراطية هي فكرة إسلامية بالأساس، وأن الإسلام هو الذي أنشأها لأول مرة في التاريخ[62]. على الرغم من أنه يعود بعد سطر واحد فقط إلى التأكيد على الربط بين الحرية والإيمان، وإعطاء الحرية مضموناً هو «الإيمان الصادق»[63].

أما أهم الممثلين المعاصرين لهذا الاتجاه الثاني، فهناك الإخوان المسلمين في مصر الذين بدأو بخوض الانتخابات المتلاحقة. وهناك أيضاً حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن، وحركة النهضة في تونس، وحزب التجديد الوطني الذي كان يعرف بالجماعة الإسلامية في المغرب.

يضاف إلى تلك الحركات عدد من المفكرين الإسلاميين المنتسبين إلى هذه الحركات أو المتعاطفين معها أو يعدون أنفسهم منظرين لهذه الحركات مثل: (**يوسف القرضاوي، محمد عمارة، محمد سليم العوا، عبدالله النفيسي، فهمي هويدي، خالص الجلبي، محمد الغزالي.. الخ**).

وقد وصل انفتاح هذه الحركات إلى أنها أدخلت مفاهيم مثل: (الدستور، حقوق الإنسان، التنمية، الانتخابات، القوانين، المشاركة السياسية، العصيان.. الخ). إلى مناقشاتها وبياناتها النظرية. فهذه الحركات كفَّت عن اعتبار الديار الإسلامية دياراً كافرةً، بما أنه لا

---

(62) العقاد، عباس محمود: الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، مصر، طبعة ثالثة، د. ت، ص 7.

(63) المرجع نفسه: ص 7.

تطبق فيها الدولة الشريعة الإسلامية، وبدأت تنطلق من أن الوصول إلى دولة الشريعة الإسلامية يتمُّ عبر العمل السياسي والانتخابي الطويل والمعقد.

وفي هذا الإطار يقول عبد الله النفيسي (تولد1945) وهو أحد المقربين من الحركات الإسلامية في الكويت: «لا يمكن أن يكون للصحوة الإسلامية أي مكانة فعلية لدى أصحاب القرار السياسي دون انخراطها في العمل السياسي والتحرك في ساحاته»[64]. فالعمل السياسي اليوم يستند إلى الإحصاءات والأرقام والتجارب والتخطيط، ولا يجوز لحركة الصحوة الإسلامية أن تحرم نفسها من كل هذه المصادر التي سترفع من قدرتها على العمل السياسي والتجذر الاجتماعي[65].

أما فهمي هويدي وهو أحد المنظرين للحركات الإسلامية، والمتعاطفين معها، فيشن هجوماً قاسياً على كل من يعتبر أن موضوعات الديمقراطية والانتخابات والبرلمانات، دخيلةً على الإسلام، وليست منه. فهو يعتبر «الذين يقولون بأن الديمقراطية ليست من الإسلام، ويسعون بمختلف الوسائل إلى إثبات أن الشورى لا إلزام فيها، وأن النظام السياسي الإسلامي يقوم على حكم الفرد الصالح. أولئك الذين يخرجون علينا بفتاوى مؤداها أنه ليس في الدولة الإسلامية دستور لأن القرآن الكريم دستورها، كما أنةً لا محلَّ في التجربة الإسلامية للأحزاب أو المعارضة، لأن حزب الله فيه الكفاية، وغيرهم ممن يقولون بأنه لا انتخابات في الدولة الإسلامية لأن طالب الولاية لا

(64) النفيسي، عبدالله: مستقبل الصحوة الإسلامية، معرض الكتاب الإسلامية العاشر، 1404 هجري، ص 17.

(65) المرجع نفسه: ص 17.

يولي»[66]. كل هؤلاء يسيئون بشكل فادح للتجربة الإسلامية، وإلى النصوص من قرآن وأحاديث[67]. ذلك أن أساليب وطرق تطبيق الشريعة أمور متروكة لظروف المسلمين، والأوضاع السياسية والاجتماعية التي يعيشونها، فموقف الإسلام يتوقف عند تحديدالحكم العام، ولا يتدخل في الأمور الجزئية والوسائل الزمانية. فعلى الرغم من أن الديمقراطية مشروع حضاري مغاير، إلا أنه يمكن زرعها وتربيتها في البيئة المحلية وبمواد خام وطنية، أي ليست مستوردة في أصلها[68].

6 - في العلاقة بين الدين والسياسة:

وعلى الرغم من التقدم الذي يمكن ملاحظته في الوعي السياسي للتوجه الديمقراطي داخل بعض الحركات الإسلامية، وعملها على تحرير الفقه الإسلامي من الإغراق في الغيبيات، وإدارة ظهرها للواقع والحياة، وربط هذا الفقه بالسياسة وحاجات الناس اليومية، وتحقيق العدالة على الأرض، وتوجيه الناس للحصول على حقوقهم، إلا أنَّ مستقبل هذه الحركات يبدو غامضاً؛ إذ لم تقم بفصل الدين عن السياسة ومشاكلها، والاكتفاء بالدين الإسلامي بوصفه موجهاً حضارياً لنا ومصدراً لهويتنا، ومبادئاً توجه ضميرنا وأخلاقنا.

أما الربط بين الدين والسياسة فكان، وسيبقى، له الكثير من المشاكل والالتباسات. فلجوء الأمة الإسلامية إلى التفكير بالسياسة عن طريق الدين، أدى إلى حروب كثيرة بين المسلمين، وقتل مئات الألوف منهم. لأن السياسة قديماً وحديثاً، تبنى على معادلات القوة

(66) هويدي، فهمي: التديّن المنقوص، دار الشروق، بيروت، 1994، ص 104.

(67) المرجع نفسه: ص 104.

(68) هويدي، فهمي: «الإسلام والديمقراطية»، ضمن الحركات الإسلامية والديمقراطية – دراسات في الفكر والممارسة، ص 77.

والمصالح، وليس للدين دور كبير في حساباتها. بل هناك آلاف الجرائم التي ارتكبت والتصفيات التي حدثت، لأسباب سياسية، ولكن بتبريرات دينية، وتطبيقاً لأحكام الشريعة والنصوص الدينية، كما أفتى بذلك الفقهاء.

أما كثرة الحروب والخلافات السياسية في صدر الإسلام تدل على أن أمور الحكم والسلطة، كان ينظر الصحابة إليها، بوصفها أموراً سياسيةً، وليست أموراً دينيةً، ولذلك اختلفوا واقتتلوا من أجلها. فالإسلام أو أي دين آخر، لا يحتوي على نظرية سياسية واضحة، وهو بكل بساطة لم يتوصل إلى مفهوم شبيه بالديمقراطية، والشورى في الإسلام ليست واضحة المعالم، لأن أهل الحل والعقد، الذين طلب الإسلام من الحكام أن يلجأوا إليهم، ليسوا معروفين بالضبط ولا يستطيع أحد أن يحدد صفاتهم، وفيما إذا كانت استشارتهم ملزمة أم اختيارية.

فحديث النصوص الإسلامية عن المسائل السياسية حديث نادر، ناهيك عن أنه عمومي وغامض ويجوز فيه التأويل الذي يحتمل عشرات التفسيرات. وهذا الأمر لا يعود إلى وجود ضعف في نصوص الإسلام من قرآن وسنة، ولكن يعود إلى أن الإسلام لا يعتقد أن من واجبه تقديم نظرية سياسية إسلامية متكاملة. ومن جهة أخرى فإن الحياة السياسية والاقتصادية أيام ظهور الإسلام، لم تكن معقدة ومتشابكة كما هي عليه اليوم. ولذلك فإن الحركات الإسلامية لا تستطيع أن تستنبط نظرية سياسية إسلامية واضحة المعالم ومحددة الخطوات من النصوص، لأن الإسلام نفسه لا يوجد فيه مثل هذا الأمر. فهي لا تستطيع أن تحدد مثلاً الطريقة التي يتم فيها اختيار الحاكم بطريقة إسلامية يتفق عليها الجميع، ولا تستطيع أن تحدد

طـرق محاسـبة الحاكـم، كما أنه ليـس واضحاً لها فيما إذا كان النظام الاشـتراكي أم النظام الرأسـمالي هو الأنسـب للإسـلام والمسـلمين، وفيمـا إذا حدثـت وحـدة بيـن الشـعوب الإسـلامية، فهل سـتتم على الطريقـة الكونفدراليـة أم ديمقراطيـة مركزيـة، أم علـى طريقة أخرى. فالإسـلام لـم يتجاوز نظرية «الراعي والرعية» في الحكم وهي نظرية لا تتجاوز التعاليم العامة.

الأمـر الـذي يعني أن النظرية السياسـية التـي تقول بها الحركات الإسـلامية، مسـتمدة من وعيها الاجتماعي والسياسـي ومن تحمسـها لإقامـة العـدل وتوزيـع الثروات بشـكل عـادل ورد الظلم عـن الأمة، وليس من النصوص الدينية نفسها.

والاسـتناد إلـى النصوص الإسـلامية إسـتراتيجية تلجـأ إليها كل أشـكال الوعي الديني، سـواء كان هؤلاء مع الحاكم أم معارضين له، مـع العنـف أم ضده، مع الأخـذ بالديمقراطية أم رافضين لها، يعتبرون بلاد الإسلام دار كفر أم دار سلام، شيعة أم سنة،.. الخ. فإستراتيجية اللجوء إلى النصوص أثبتت عدم جدواها وعدم فاعليتها في كثير من المواقف، وهي لا تتعدى أن تكون مجرد خيار أيديولوجي لهذه الفئة أو تلك. فأي حزب إسـلامي لا بدَّ أن يكون مرتبطاً بوضع اجتماعي وبظـروف تاريخيـة وبضغوطـات المرحلـة التي يعيشـها، وبالتالي فإنه يكف عن أن يكون إسلاماً مثالياً، على الرغم من أنه يدعي ذلك.

فالنصوص الإسـلامية لا تجيب بوضوح عن أسـئلة تتعلق بشكل السـلطة وطبيعتها وعلاقتها بالأمة، وذلك بسـبب التنوع والتباين خلال الأطوار المتعددة التي مرت بها الحضارة الإسـلامية «منذ نشـأتها في المدينة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم الدولة الكنفدرالية التـي ضمـت شـبه الجزيرة العربيـة، ثم الدولـة الإمبراطورية في صدر

الإسلام وحتى أواخر العصر العباسي الأول. وأخيراً الدول الإسلامية المختلفة على صعيد الأيديولوجيات والمؤسسات والنظم منذ العصر العباسي الثاني وحتى الوقت الحاضر»[69].

فالمتأمل لتاريخ هذه الدول الإسلامية وشكلها يتوصل إلى أن العوامل السياسية وصراعات السلطة وحسابات القوة والغَلَبة، هي التي كانت ترسم طريق تطورها، ولا توجد ملامح واضحة لما تسميه الحركات الإسلامية بـ«الدولة الإسلامية». أما الفقهاء فهم الذين أعطوا هذه التطورات تبريراً دينياً، لكي يخدموا هذا الفريق أو ذاك وينتصروا لهذا الشخص أو ذاك. وهذا ما يفسر دعوات بعض الفرق الإسلامية إلى إلغاء الخلافة منذ عهد الخلفاء الراشدين[70].

وما يفسر أيضاً الاستنتاج الذي توصل إليه في بدايات القرن العشرين العالم الأزهري والقاضي علي عبد الرازق، بأنه ليس هناك ضمن النصوص الدينية ما يمكن أن نسميه بضرورة الأخذ بـ«الخلافة»[71]. إذ نجده يؤكد «أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبرئ من كل ماهيئوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة»[72]. فالخلافة «ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك محلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها..، تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة»[73].

(69) إسماعيل، محمود: **الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين**، مؤسسة الشراع العربي، الكويت، 1993، ص 74.

(70) المرجع نفسه: ص 78.

(71) عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم**، ص ص 18-102.

(72) المرجع نفسه: ص 103.

(73) المرجع نفسه: ص 103.

أما الفئات التي روجت لفكرة الخلافة الإسلامية فهي «السلاطين»، حتى يتخذوا «من الدين دروعاً تحمي عروشهم وتذود الخارجين عنهم»[74]. فالخلافة «جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، أضلوهم عن الهدى وعموا عليهم وجوه الحق وحجبوا عنهم مسالك الحق باسم الدين، وباسم الدين أيضاً استبدوا بهم، وأذلوهم، وحرَّموا عليهم النظر في علوم السياسة، وباسم الدين خدعوهم وضيقوا على عقولهم. وقد ضيقوا عليهم أيضاً في فهم الدين، وحجروا عليهم في دوائر عينوها لهم ثم حرَّموا عليهم كل أبوب العلم التي تمس حظائر الخلافة»[75].

فالزعامة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي كان زعيماً سياسياً ودينياً، هي زعامة سياسية وليست دينيةً، لأنه لا يوجد بعده زعامة دينية، بما أنه ليس هناك بعده شخص معصوم عن الخطأ، وبما أن الإسلام أتم مكارم الأخلاق، وبما أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان خاتم الأنبياء، فهذا يعني أن الحكم منذ تولي أبو بكر الخلافة، يقوم على القوة والغلبة، والمناورات السياسية، والظروف الاجتماعية والقوة العسكرية... الخ. وهذه الأمور ليست من الدين في شيء.

نتتهي من كل ذلك إلى أن الفكر الإسلامي السياسي، في استعماله للقيم الدينية وتعاليم الشريعة الإسلامية، المتمثلة بالشورى والمساواة وتحقيق العدالة والحرية... الخ، لم يتمكن من التعبير عنها بوصفها مؤسساتٍ سياسيةً واضحةَ المعالم، الأمر الذي جعل ذلك الاستعمال يتم عن طريق الشعارات والعبارات الدينية العاطفية التي ليس لها تحقق فعلي على أرض الواقع. فالدولة الإسلامية، على مرِّ

(74) عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، ص 102.

(75) المرجع نفسه: ص 102.

التاريخ لم تمتلك كياناً مؤسساتياً سياسياً، ولم تتحول إلى دولة قانون، وإنما بقيت تعبيراً عن علاقات استقواء عشائرية وعصبية، ولم تظهر على شكل دولة مدنية، بالمعنى الحديث للدولة.

فالشريعة الإسلامية لم تنص على «نظام للحكم محدد لا يتغير، ثابت لا يتبدل»[76]، ولكن وبحكم كونها قدمت منهجاً يساعد المسلمين على التقدم والتطور ومواجهة مستجدات الأمور، فإنها «بصدد الحكم، لا بدَّ أن تساير كل تقدم وتواكب كل تطور»[77]. فالدين، كما يقول العشماوي «يعُنى بالإنسان ويهتم بالمجتمع لا بالدول أو الإمبراطوريات. وتأسيس الدول وانتهاء الإمبراطوريات ليس من صميم الدين. ولكن من طبيعة البشر وظروف المجتمعات الدولية»[78].

وهذا يعني في النهاية أن رفع شعار «الإسلام هو الحل» يعاني من مشكلة منطقية كبرى، تتمثل في أنه ليس هناك نظرية سياسية في الإسلام، وبالتالي فإنه يطالب بتحقيق ما هو ليس موجود أصلاً. ولذلك فإنه يقوم باختراعها ونسجها من خلال مجموعة التعليمات العامة، وبالاستناد إلى عدد من الحوادث الفردية، وبنوع من القياسات المبهمة، والقراءة اللاتاريخية واللاواقعية للتاريخ الإسلامي الأول.

وهنا يكمن المأزق الذي ستعاني منه الحركات الإسلامية، والمتمثل في أنه ليس هناك علاقة واضحة بين الدين والسياسة في الفكر الإسلامي، وأن الدين لم يؤسس لمؤسسات سياسية خاصة

(76) العشماوي، محمد سعيد: أصول الشريعة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2004، ص 192.

(77) المرجع نفسه: ص 192.

(78) المرجع نفسه: ص 122.

به، ولم يكن هناك مفاهيم سياسية إسلامية واضحة، تمت إقامة دولة الإسلام بناءً عليها.

وإذا أصرت هذه الحركات على إقامة دولة الإسلام، وإيجاد نظرية سياسية إسلامية، فإنه بات من الواضح أنها أمام معضلة كبرى ستواجه مستقبل الأمة. فالفكر الإسلامي عندما ينزل إلى ساحات السياسة، والتطبيق العملي والاجتماعي ليس واحداً بل إنه انقسم إلى مئات الفرق والمذاهب، ونصوصه أخذت تحتمل عشرات التأويلات، الأمر الذي يعني انقسام الفكر الإسلامي عند دخوله إلى عالم السياسة إلى عشرات ومئات النظريات السياسية، التي تدعي كل منها بأنها تمثل الإسلام الصحيح. الأمر الذي يعني أنه ربما سنكون أمام: دول سلفية، دول شيعية، دول صوفية، دول إسلامية وسطية، دول إسلامية جهادية، دول سلفية تكفيرية، دول إسماعيلية، دول درزية، دولة حوثية، ...، والقائمة تطول.

فالتجربة التاريخية للإسلام تبين أن تدخل رجال الدين في السياسة أدى إلى تفرق الناس واقتتالهم، وإلى بروز توظيفات سياسية للدين قد لا تنتهي. لأن الدين عندما ينصّب نفسه وصياً على السياسة، فإنَّه سيضطر إلى النزول إلى ساحة الصراعات والخلافات السياسية، الأمر الذي أدى إلى ظهور عشرات الفرق الإسلامية، التي تراعي كل منها مصالح فئات معينة، أو تقرأ الواقع بطرق تعكس وعيها السياسي وتعقد ظروف المجتمعات التي تنتسب إليها.

أما اليوم فإن دعوات الحركات الإسلامية المعاصرة لضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية فيراد منها أمران لا ينفصلان عن بعضهما البعض

الأول: كسب تعاطف الشارع السياسي، ومخاطبة عواطفه

وانفعالاته، بغية كسب أكبر عدد من المؤيدين.

الثاني: إيهام هذا الشارع بأن تلك الحركات لديها المفتاح لحل كل مشاكله، والتفريج عن كافة همومه سواء كانت هذه الهموم اقتصادية أم سياسية أم اجتماعية.

فالدعوات لتطبيق الشريعة الإسلامية على مرِّ العصور الإسلامية، وحتى اليوم كانت دعوات سياسية، يراد منها القيام بعمل سياسي تجاه السلطة، إما للدفاع عنها وإكسابها الشرعية وإعطائها هالة دينية، أو الهجوم عليها وتكفيرها ومحاولة إسقاطها، وفي الحالتين هي عمل سياسي يحتمل عشرات التأويلات الدينية.

سابعاً - الدين والأيديولوجيا والمجتمع:

هكذا ننتهي من هذا الفصل إلى مجموعة من الاستنتاجات التي يمكن إيجازها بالنقاط التالية:

1: الاجتماعي أقوى من الديني.

فالمجتمع البدوي يجعل من الوعي الديني ديناً ذو ملامح بدوية، والمجتمع المدني يجعل من الوعي الديني ديناً ذو ملامح مدنية. فأي مجتمع يقوم بانتقاء مجموعة من التعاليم الدينية التي تتوافق مع عاداته وتقاليده ومصالح الفئات الفاعلة فيه، ويتجاهل كل ما من شأنه أن يضر بمصالح هذه الفئات أو يخالف تلك العادات.

وهذا يعني أن حل مشكلات العالم العربي من تخلف وفساد واستبداد، لا يتم عبر ما يسمى بـ«الإصلاح الديني»، وإنما عبر إصلاح المجتمع. لأن الإصلاح الديني لا يستطيع حل المشكلة، بما أن الدين ليس طرفاً في المشكلة أصلاً. فالمشكلات الكبرى التي يعاني منها العرب المعاصرون لا تعود إلى كونهم ابتعدوا عن الدين الصحيح،

وكفوا عن تطبيق شـريعته، لأن مثل هذه المشـكلات نجدها حتى في البلدان التي تطبق الشريعة الإسلامية بعزيمة عالية، وتعطي للدين دوراً كبيراً في الحياة السياسـية، وتحرص على العودة إلى الدين الإسـلامي في نقائه الأول.

والدين لا يستطيع حل مشاكل السياسة لأن السياسة، تستطيع أن تعيد تشـكيل الوعي الديني نفسـه، وإعادة بنائه بما يتوافق مع مصالح السياسة. فالإسلام الشعبـي لم يستطع أن يقف في وجه سلطة شيوخ العشائر، والمتنفذين في الريف والبوادي، وإنما تحول إلى أداة سياسية بيدهم، من أجل تثبيت المزيد من السـلطة والهيمنة على مجتمعاتهم، حتـى وصـل بـه الأمـر أن أعطاهم قـدرات خارقة تكاد تفـوق قدرات الأنبياء أنفسهم. أما إسلام الفقهاء فقد حوَّل الإسلام إلى مجرد مُشرِّع للسـلطان، يضـع المقاييـس الفقهية التي تؤكد سـلطة الحاكم المطلقة. في حين نجد أن الحركات الإسلامية سعت إلى الوصول إلى السلطة السياسية عبر الدين وباسم الدين في الوقت نفسه.

فإصـلاح أحـوال المجتمـع يبـدأ بإصـلاح أحوالـه الاجتماعيـة والسياسية، وليس بإصلاح أحواله الدينية، لأن إصلاح أحوال المجتمع تنعكـس إيجابـاً علـى الديـن، ولأن المجتمع هو الوعـاء الذي يحتوي الوعي الديني، ويعيد تشـكيله تاريخياً. وهذا ما يفسـر إصرار الأنظمة السياسـية علـى عـدم إصلاح أحوال المجتمـع، لأن الوعي الديني في هذه الحالة سيبقى تحت سيطرتها.

2 – الطائفية ظاهرة سياسية وليست دينية:

من أهم نتائج فرض السياسة على الوعي الديني ظهور الطائفية. فالطائفية تعود في ظهورها إلى إقحام السياسة في الدين، وإدخاله في

الصراعات السياسية والاجتماعية بين فئات المجتمع وقواه السياسية، كما تعود إلى غياب الحريات السياسية، وشعور المسلمين بالقهر والاستلاب وضياع حقوقهم السياسية وحرمانهم من العيش بطريقة إنسانية. فالطائفية ليست تعبيراً عن خروج الناس عن تعاليم الدين الإسلامي السمحة، كما يعتقد الكثيرون، بقدر ما هي تعبير عن حرمان فئات من المجتمع من حقوقها وتعرضها للتهميش والإفقار، وهذه عوامل سياسية وليست عوامل دينية.

فالمشكلة الأساسية للطائفية في العراق ولبنان واليمن وغيرها من الدول، هذه الأيام، لا تعود إلى كون الناس فهموا دينهم بطريقة غير صحيحة، ولا في كونهم يتبنون تأويلات خاصة بهم، بل في كونهم يعانون من حرمان سياسي واجتماعي، ومن ضغوطات هذا الحرمان على وعيهم وإدراكهم لهويتهم. الأمر الذي يدفعهم إلى الاعتقاد بأن الفرق والأحزاب الدينية التي تمثل طائفتهم، هي التي ستخلصهم من حالة الحرمان تلك.

هكذا يدخل الطائفي في دوامة الحذر من الآخرين، والتوهم بأنهم أعداء يريدون النيل من حقوقه ومكانته وهويته، وهكذا يبدأ أيضاً بإلباس الآخرين كل أنواع الشرور، الأمر الذي يجعله جاهزاً للقيام بأي عمل ضد الطوائف الأخرى، وهو على يقين تام أنه يدافع عن أبناء طائفته ويريد رفع الحيف عنهم.

والمشكلة تزداد اتساعاً عندما يتبلور وعي لدى الطائفي مفاده أن الطائفة هي التي تحفظ هويته وكرامته، وهي التي تعطيه مكانته في المجتمع، وتدافع عن حقوقه المسلوبة. ولذلك يتحول الانتماء الطائفي إلى انتماء من الدرجة الأولى، دون إدراك أن هذه الطائفة هي التي تقيده وتحرمه من حريته، وتجعله مسلوب الإرادة تجاهها.

الأمـر الـذي يـؤدي إلى دخوله في صراعات تؤدي إلى تفكك مجتمعه ودخوله في حروب أهلية مع أبناء مجتمعه.

فالحرمـان السياسـي والاجتماعـي والاقتصـادي، لا يـدعُ مجـالاً لمسـلمينا سـوى اللجـوء إلـى طائفتهـم لمواجهة ذلـك الحرمان، لأن مواجهـة الظلـم في الغالب تأخذ شـكلاً اجتماعياً وليس شـكلاً فردياً، وبما أن الطائفة أقوى أشكال الوجود الاجتماعي، في ظل غياب الدولة بوصفهـا راعيـاً لمصالـح مواطنيهـا، فإن المسـلم منا يظن أنه بتمسـكه بطائفتـه قـد أصبـح قـاب قوسـين أو أدنى من الحصـول على حقوقه، والتخلص من معاناته.

وهـذا يعنـي فـي النهايـة أنـه لا يمكن التخلـص أو التخفيف من الاحتقـان الطائفـي فـي عدد من البلدان العربية إلا عبر عمل سياسـي، وليس عمل ديني أو فقهي أو دعوي. فدعوات الوعاظ والخطباء التي تدعوا المسلمين صباح مساء للتحلي بالتسامح وروح المحبة، لن تجد آذانـاً صاغيـة، لأنهـا دعوات لا تواجه المشـاكل ولا تبحث عن حلول عملية، ولا تعيد الحقوق إلى أصحابها.

والعمـل السياسـي يعنـي العمـل علـى إعادة الحريات السياسـية إلى الحياة العامة، فالحريات السياسة هي التي تكشـف أن الصراعات والاصطفافات الطائفية زائفه وتكاد تكون متخلفة أكثر من الاصطفافات العشـائرية. ففـي العـراق مثـلاً نجـد أن أبناء العشـيرة الواحدة تحولوا إلـى فـرق وأحـزاب وطوائف بسـبب انتماء كل فريق إلى طائفة سـنية أو شيعية.

وعلى ذلك فلا عودة عن إبعاد الدين عن الصراعات السياسـية، إذا أردنا ألا ننقسم إلى طوائف وفرق متناحرة.

3- وصاية رجال الدين على المجتمع من أجل الهيمنة وليست غيرة على الدين:

حيث تميل الحركات الإسلامية، بالإضافة إلى جميع ممثلي الأنماط الإسلامية الأخرى من فقهاء ومتصوفة، إلى الاعتقاد بأنهم أوصياء على المجتمع، والمسؤولون عن أخلاقه وصلاحه، خيره وشره. حيث يتحول كل ممثلي الدين الإسلامي داخل المجتمع إلى حراس يحددون بشكل صارم كل أفعال وسلوكيات الفرد والمجتمع.

وتعود هذه الوصائية إلى رغبة تلك الأنماط للسيطرة على المجتمع عبر الدين والمعرفة الفقهية والتراثية. ولذلك نجد أن هناك حرباً خفيةً، وتناحراً لا مرئي، يطفوا أحياناً على السطح بين هذه الأنماط، إذ يذهب كل نمط إلى إخراج الآخرين من دائرة الدين الإسلامي، وينصبُ نفسه بوصفه الوصي الأوحد على المجتمع.

وهذا يعني أن الأصل في عمل هذه الأشكال من التدين هو السيطرة والهيمنة على المجتمع، عبر الدين نفسه، ولذلك نجدها تميل إلى إبعاد الجمهور الإسلامي عن الثقافة النقدية والعقلانية والعلمية، إلى جانب أنها تصف العلوم السياسية والاجتماعية المعاصرة ومناهج العلوم الحديثة، أوصافاً تميل إلى تكفير هذه العلوم وإثارة الشبهات حولها. ويعود هذا الحذر الشديد من منجزات العلوم الحديثة، إلى حرص هذه الأشكال من التدين على جعل الدين أقرب إلى الحالة البسيطة والعاطفية والانفعالية، وإبعاده عن الفهم المنطقي والنقدي والعقلاني. لأن الدين العاطفي أقدر على مساعدة رجال الدين في السيطرة على المجتمع، وتوجيه الوعي الديني بالاتجاهات التي يريدها رموزالدين في المجتمع.

ولذلك لا تميل تلك الأشكال من الوعي الديني، إلا في حدود

ضيقة، إلى اعتبار غياب الديمقراطية أو الاستبداد أو الأمية أو البطالة أو الفساد من المشاكل الكبرى التي تواجه المجتمع العربي، لأن المشكلة الكبرى بالنسبة لهم هي عدم التزام المجتمع بتعاليم الشريعة الإسلامية، وعدم طاعة العباد لخالقهم، ناهيك عن الكذب والرياء والفسق...الخ، بل إن الأمية، وعدم انتشار التعليم، وعدم الفصل بين السلطات، وضياع سلطة القانون، وانعدام الحريات السياسية، وفشل برامج التنمية، أمور ثانوية أو نتائج للانحلال الأخلاقي، وعدم الالتزام بتعاليم الإسلام. في حين أن هذه «المشاكل الثانوية» إذا ما عولجت فإنها لا تطيح بالأنظمة السياسية وحسب، بل ستطيح أيضاً بمكانة الرموز الدينيةفي مجتمعاتنا، لأن مكانة رجال الدين مرهونة بإبقاء الأوضاع السياسية والاجتماعية على حالها.

وإذا ما استثنينا بعض الجهود التي تقوم بها بعض الحركات الإسلامية، فإن غالبية الرموز المعاصرة لأشكال التديّن السابقة، تميل إلى «تجهيل» الجمهور الإسلامي واستلاب وعيه وعقله، بغية خلق علاقة خيالية وهمية مع الواقع، تجعله يبني واقعاً وهمياً في ذهنه، ويرفض الواقع الذي يعيشه جملةً وتفصيلاً. ويؤدي هذا الأمر إلى اغتراب المتدينين عن الواقع والعيش في العالم الوردي الجميل المليء بالبطولات والأعمال النبيلة. وهنا تنشأ المشكلة الكبرى، إذ يميل غالبية المتدينين إلى الانطواء والابتعاد عن المجتمع، والاعتكاف داخل هذا العالم الوردي الجميل، بل قد يصل الأمر إلى تكفير المجتمع ورفضه بشكل كلي. وتزداد الأزمة تشعباً وعمقاً، لأن رجال الدين لا يملكون حلولاً واقعيةً لمشاكل المسلمين الاجتماعية والاقتصادية، وإنما يملكون حلولاً عاطفيةً نفسيةً، وهي حلول أقرب إلى المواعظ والنصح والدعوات بالتحلي بالصبر والأخلاق الحميدة.

4 - تعقد العلاقة مع الغرب:

تميل كل أنماط التديّن السابقة إلى جعل الأسباب الخارجية (استعمار، اسرائيل، غرب، شركات عابرة للقارات، صندوق النقد الدولي، هيئة الطاقة الذرية، منظمة التجارة العالمية، مناهج التعليم الغربية..)، السبب الرئيسي لكل أزماتنا المعاصرة. ولذلك نجدها تتبنى خطاباً عنيفاً ضد الغرب، مقترناً بالدفاع عن هويتنا وحماية كرامتنا. حتى أنها أخذت تولي مسألة التصدي للغرب والنزعة الاستعمارية التي تنتهجها الولايات المتحدة والغرب الأولوية المطلقة.

وعلى الرغم من أن أوضاع المسلمين وحقوقهم في بلدان الغرب هي أفضل من أوضاعهم في بلدانهم الأصلية، وعلى الرغم من إقامة عدد كبير من زعماء أنماط التدين المختلفة في الغرب، ودراستهم هناك لسنوات طويلة، وتمتعهم بكامل حقوق المواطنة في تلك الفترة، إلا أن ذلك لم يجعلهم يميزون بين الغرب بوصفه شعوباً وجامعات ومؤسسات مجتمع مدني، وبين الأنظمة الغربية بوصفها الداعم الأكبر لإسرائيل، وتمويلها بأحدث أنواع الأسلحة. كما أنهم لم يتمكنوا من التمييز بين النزعة الاستعمارية التي تلهب مخيلة الساسة في الولايات المتحدة، وبين الولايات المتحدة بوصفها أكبر قوة علمية في العالم، وأهم ديمقراطية معاصرة.

فالمقدمات للاصطدام بين الإسلام والغرب كثيرة، والخوف على هويتنا ومستقبلنا، سوف يمنع كل أشكال التديّن من تكوين رؤية موضوعية تميز بين الجوانب المختلفة للغرب، ودون تخلصنا من هذا الخوف سيبقى الغرب موطناً لكل الشرور. وهذا ما أدى ببعض الحركات الإسلامية المعاصرة إلى القيام بأعمال عنف داخل الغرب نفسه، الأمر الذي عقّد علاقة الغرب بالإسلام، وأدى إلى ظهور

«الإسلامفوبيا» وانتشارها انتشار النار في الهشيم.

5 - تحول الدين إلى أيديولوجيا:

لقد حولت أشكال التديّن الثلاثة الإسلام إلى أيديولوجية تضغط على الجمهور الإسلامي، وتجبره على تكوين وعي مُوجه بطريقة دينية. بحيث تحول التديّن إلى عنصر فاعل، ومراقب على كل أشكال الثقافة، ومالئ لكل المجال السياسي والاجتماعي. فالناس المتدينون ليس لهم من هم سوى قياس الأمور والأشياء بمقياس ديني، أما الرافض لهذا التأويل للدين، فهو منشغل في كيفية الإفلات من تلك المقاييس، حيث أصبح التديّن مكوناً رئيسياً لعقل ووجدان الناس في كل مكان.

الفصل الرابع

الصراع السياسي على العلم

بعد أن تناولنا الآليات الفكرية والطرق النفسية والأساليب السياسية، التي تلجأ إليها الأنظمة السياسية العربية، بغية الهيمنة على مجال الرأي العام في الساحة الثقافية العربية أولاً، وتوجيه الوعي الديني والهيمنة على مؤسساته ثانياً. سنتوقف في هذا الفصل عند الأساليب والاستراتيجيات التي يلجأ إليها النظام العربي، لضمان استمرار إعادة إنتاج الطرق اللاعلمية في التفكير، وتفعيل الطرق اللاعقلانية في وعي الناس، وذلك من أجل بناء وعي سياسي واجتماعي وتاريخي يتميز بالاتكالية، والقابلية للتكيف، واستمرار الطاعة، واللامبالاة، والاعتزاز بالخضوع.

وبالنسبة لطرق التفكير «اللاعلمية»، من خرافة، وأساطير، وسحر وأوهام، فإنها تفتقر للتبرير السببي والحكم التجريبي. وتكمن المشكلة التي تزداد يوماً بعد يوم، في أن الثقافة العربية المعاصرة تعاني من سيطرة هذه الطرق على بنية الوعي العام للناس، خلال مناقشتهم للقضايا الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي يعيشونها. لدرجة أن المتأمل لبنية هذه الثقافات وآليات عملها يجد - للأسف الشديد - أنها لا تختلف في جوهرها عن بنية التفكير الخرافي في العصور القديمة، إلا من ناحية الشكل.

أما بالنسبة لانتشار طرق التفكير «اللاعقلانية» والمتمثلة بـ: التعصب، والأنانية المفرطة، واسترضاء المجتمع لتحقيق الأمن

النفسي، والتهرب من تحمل المسؤولية، والعدوانية تجاه الآخرين وعدم الثقة بهم، والقلق الناتج عن التهويل والمبالغة، والاعتماد على الولاء بدل الإنجاز، والخوف من النقد والابتعاد عنه، واعتبار المجتمع معياراً لكل ما هو صحيح، والاعتقاد المطلق بالطِباع، والتفكير عبر ثنائية القيم وتجاهل النسبية.. الخ، فإن انتشارها يؤدي إلى نتائج تدميرية تدفع إلى صعود قيم الأنانية واللامبالاة والإنسحابية وتقديس المصالح الشخصية الضيقة، وبالتالي تدنّي مستوى الحس بالمسؤولية تجاه المجتمع والوطن والمصالح العامة. الأمر الذي أدى إلى انتشار القيم الاجتماعية السلبية، وأخذها مأخذ الأحكام المسبقة المطلقة التي لا يعتريها الشك، حتى أخذت هذه القيم تنتشر في المجتمع على شكل أقوال وأعراف وحِكم من قبيل: (الدنيا مصالح، الهروب ثلثي المرجلة، من ليس معي فهو ضدي، من يتزوج أمي يصبح عمي، اليد التي لا تستطيع كسرها قبلها وأدعو لها بالكسر، الذي ليس له أول ليس له ثاني، فخار يكسر بعضه، ألف أم تبكي ولا أمي، إذا كان لديك حاجة عند الكلب قل له يا سيدي، ذيل الكلب ما يتعدل، العصا العوجا تنكسرما تتعدل،.. الخ).

وقد دلت الإحصاءات والدراسات الاجتماعية المعاصرة أن نسبة انتشار التعصب القبلي في المجتمع العربي بلغت 94٪، وأن نسبة التعصب الطائفي بلغت نحو 86٪[1]، وأن 81٪ من طلاب الجامعة العرب يخافون من المستقبل، ويحرص 68٪ منهم على نيل رضا المجتمع عن تصرفاته، وأن 52٪ منهم يكثر من التفكير بالموت

(1) وطفة، علي أسعد الأحمد، عبد الرحمن: التعصب ماهية وانتشاراً في الوطن العربي، مجلة عالم الفكر، المجلد 30 – العدد 3، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002، ص 104.

والحرب النووية[2].

وهـذه الحالـة تنطبـق أيضاً علـى الأفكار اللاعلميـة، حيث بيّنت الدراسـات الميدانيـة أن 21٪مـن طلبـة الجامعات العربيـة يؤمنون بأن العلـم لا يتعـارض مـع السـحر، وأن 34٪ منهـم يعتقدون بقدرة بعض الناس على تحضير الأرواح، وأن 41٪ منهم يتشـاءم من رؤية القطط السوداء، وأن 56٪ منهم يؤمن بأن رؤية شخص يموت في الحلم يعني إطالة عمره، وأن 50٪ منهم يؤمن بإمكانية ظهور العفاريت في الأماكن المظلمة[3].

والإشـكالية التي نريد إثارتها في هذا المكان تدعو إلى الحيرة. فعلى الرغم من أن مجتمعاتنا تعيش عصر العلم والتقدم العلمي، وعلى الرغم من الروح الإيجابية الموجودة لدى الناس تجاه العلم وتحمّسهم لمنجزاته، إلا أن مسألة إقناع الناس بـ«أبسط مبادئ التفكير العلمي»[4] مـا زالـت تواجـه صعوبـات كبيرة، ومـا زالت الخرافـات والمعتقدات الشعبية التقليدية تنتصر على التفسيرات العلمية وتدير ظهرها لمناهجه. وما زال الناس يثقون بالشـيوخ أكثر من الأطباء النفسـيين، وبالسـحرة أكثر من أطباء النسائية، وبالحُجب أكثر من الأدوية، وبالحظ أكثر من

(2) الموسـوي، نعمان محمد: **تحليل مضمون التفكير اللاعقلاني للطلبة الجامعيين باستخدام الصيغة العربية لقائمة المعتقدات اللاعقلانية**، ضمن المجلة التربوية العدد 75 – المجلد 19، مجلس النشر العلمي، الكويت، 2005، ص 115.

– وقد حدد علماء التربية أبرز السـمات المميزة للتكفير اللاعقلاني بـ : القلق، التعصب، تجنب المشاكل، طلب التأييد، انعدام المسؤولية عن الانفعالات.

(3) العيسوي، عبد الرحمن: **سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي**، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص ص 300 – 315.

(4) زكريـا، فـؤاد: **التفكيـر العلمـي**، المجلـس الوطني للثقافـة والفنـون والآداب، الكويت، 1978، ص 7.

العمل، وبالصدف أكثر من الأسباب.

وحـال الأفـكار العقلانيـة لا يختلـف عن حال الأفـكار العلمية. فالصحـة العقليـة والنفسـية فـي المجتمعـات العربية تعانـي من تدهور رهيب، لدرجة أن التعصب الطائفي والعشائري أخذ ينتشر بين الناس انتشـار النار في الهشـيم هذه الأيام، ولا سـيما في العراق والسـودان واليمن والصومال وبلدان عربية كثيرة. كما أن ثقافة الاعتزاز بالأصل وتقديـم الـولاء، وتقديـس كل مـا يعـود إلـى الماضـي، والتهـرب من المسـؤولية، والأنانيـة، والتماهـي مع الأنظمة السياسـية للحصول على المكاسب وتجنب بطشها.. الخ، أمور تكاد تطبع المجتمع بطابعها.

أمـا النتائـج المترتبـة علـى انتشـار طـرق التفكيـر اللاعلميـة واللاعقلانيـة، فهـو حصولنـا علـى ناس يتميـزون بالتعصـب، وميوعة الشـخصية، والاتكاليـة، وعـدم وجـود انسـجام بين أفكارهـم والواقع الذي يعيشـونه، والنظر إلى الأمور نظرة مطلقة، واضطراب السـلوك.. الـخ. هكـذا نحصـل علـى «أنـاس كثيـرون يتعاملون مع أنفسـهم ومع الأشـخاص المحيطيـن بهـم انطلاقـاً من أفـكار وتصـورات لا تتوافق مـع المجـرى الواقعـي للأحداث، وتنعكس تلـك الأفكار والمعتقدات علـى سـلوكهم اليومـي، وعلـى نتائج عملهم، مما قد يـؤدي في نهاية المطاف إلى تنامي الشعور لديهم بالقلق والاكتئاب والإحباط وصولاً إلى العجزعن تحقيق الأهداف والطموحات الشخصية»[5]، الأمر الذي يجعلهم يقبلون بأي شـيء ويضحوا بكل شـيء. كما يعني في النهاية حصولنا على إنسان قد لا يهتم بمسائل الكرامة والشرف والهوية، ولا يعير أي اهتمام لقضايا الحق والعدالة والحرية والمساواة.

(5) الموسـوي، نعمـان محمد: تحليل مضمـون التفكير اللاعقلاني، مرجع سـابق، ص 92.

هكـذا نجـد علـى مسـتوى التفكيـر الـلا علمـي أن جمـال عبـد الناصـر يعلـل هزيمـة عـام 1967، بقولـه: «هـذه إرادة اللـه لعـل فـي إرادته لنا خيراً»[6]. أما الشـيخ محمد الإسـلامبولي - وهو شـقيق خالد الإسـلامبولي الذي اغتال السـادات عام1981، فإنه يفسـر هذه الهزيمة بأنهـا عقابـاً إلهيـاً لعبد الناصر على إعدامه لسـيد قطـب عام 1966[7]. وهذه كتب «مُنتخَب الكلام في تفسير الأحلام» لابن سيرين، و«تعطير الكلام في تفسـير الأحلام» لعبد الغني النابلسـي تضرب أرقاماً قياسـية فـي أعـداد القـراء[8] علـى الرغم من أنها ليسـت أكثر من مجموعة من الخرافـات والتأويـلات المزاجية لآيـات القرآن الكريم، لا تمت بصلة للقرآن الكريم، ولا للعلوم النفسية المعاصرة، أما قصص البيوت التي تسكنها الجن فمنتشرة في كل مدينة عربية، ومشكلة العقم لا يحلها في النهايـة إلا «حليـب التيـس»، أما الخرز الأزرق فإنه يزين صدور غالبية الأطفال منعاً لشـر الحسـاد. وقد ذكرنا تلك الإحصاءات والحوادث، لكـي نبيّـن هـوْلَ الأرقام القياسـية التي وصلت إليهـا الطرق اللاعلمية واللاعقلانية، وننتقل لدراسة أسباب انتشار تلك الطرق في مجتمعاتنا العربيـة، ونحلـل آليـات انتشـارها وتأثيرهـا على المجتمـع، محاولين الكشـف عن الفئات الفاعلة في نشـرها والمستفيدة من بقاء مجتمعاتنا العربية غارقة في بحور الجهل والتخلف والسلبية.

---

(6) العظم، صادق جلال: نقد الفكر الديني، ص 7.

(7) الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية، ص 154.

(8) يبيـن موقـع الـوراق الألكترونـي، المهتـم بنشـر كتـب التـراث والتابـع للقرية الإلكترونية في أبو ظبـي، أن عدد قراء كتاب «تعطير الكلام في تفسير الأحلام» لعبد الغني النابلسـي منـذ عام 2000 حتى عام 2009، بلـغ نحو مليون قارئ، في حين بلغ عدد قراء كتاب «منتخب الكلام في تفسـير الأحلام» لابن سـيرين نحو 527 ألف قارئ في الموقع وحده. راجع موقع الوراق(www.alwraq.net).

أولاً - الأسباب السياسية لانتشار طرق التفكير اللاعلمية واللاعقلانية.

لا بد من التأكيد اليوم، على أن مسألة انتشار طرق التفكير اللاعلمية واللاعقلانية، هي مسألة سياسية واجتماعية، وليست مجرد مسألة علمية. فقد أعتقد أغلب المثقفين العرب المعاصرين، أنه بمجرد انتشار المدارس والجامعات ومنجزات العلم، ورؤية الناس للفوائد العظيمة التي يقدمها العلم لحياتهم وقدرته على حل مشكلاتهم الصحية والزراعية والصناعية فإنه سرعان ما تتسرب مناهج التفكير العلمية وطرق التفسير العقلانية إلى عقول وقلوب الناس، وأن المسألة مسألة وقت لا أكثر. غير أن الذي حصل هو عكس ذلك تماماً، فقد أخذ الناس بمنجزات العلم واستخدموها في كافة مجالات حياتهم، إلا أن عقولهم وقلوبهم وطرق تفكيرهم بقيت لا علمية ولا عقلانية، ولم يستطع لا العلم ولا منجزاته أن يخترقها إلا في حدود ضيقة.

ويعود عدم الاختراق هذا إلى أن هناك فئات سياسية ودينية وتقليدية، سيطيح انتشار الطرق العلمية والعقلية في التفكير بسلطاتها، وسيحد من نفوذها ويحرمها من مصالحها التي تتنعم بها. ولذلك فإن هذه الفئات تجهد في إفراغ العلم من مضمونه ومعانيه الاجتماعية والسياسية، عبر عزله عن الحياة والمجتمع، وحصره في الاستخدامات التقنية والصناعية والتجارية.

فالظاهر للعيان أن كل الأنظمة العربية تحرص على نشر التعليم المجاني، وإشادة الجامعات في كل مكان، وتأمين كل المستلزمات لدخول أكبر عدد من الطلاب إلى المؤسسات العلمية، وبالتالي فإن اتهام هذه الأنظمة السياسية بأنها تنشر الخرافات وطرق التفكير اللاعلمية واللاعقلانية، يبدو غريباً بعض الشيء وقد يثير الدهشة. غير

أن تلـك الغرابـة سـرعان مـا تزول، وتتلاشـى هذه الدهشـة، إذا علمنا أن العـدد الهائـل مـن المـدارس والجامعات تنشـر المعـارف والعلوم عبر طرق تعليم تقليدية تستخدم فرض الطاعة والخضوع والانضباط، والتهشـيم المعنـوي للطالـب، وإدانـة النقـد وجعلـه مسـاوياً للوقاحـة وعـدم احتـرام الآخرين، وتعليم الطالب الإذعان للمعلمين والمدرسـة والأهـل، وتعليمـه كيـف يتكيـف مع القهـر ومسلسـل العقوبات الذي لا ينتهـي إلا بخروجـه من المدرسـة إلـى الجامعة. ناهيك عن حرص هـذه المؤسسـات على احترام وإعادة إنتـاج التمايز الاجتماعي والفرز العشـائري والطائفـي، إضافـةً إلـى دعـم سـكونية المجتمـع وجموده. والأهم من هذا وذاك تحويل المؤسسـات التربوية إلى أبواق ومزامير لأيديولوجية السلطة، وطوابير طلابية تسبّح بحمد الزعيم وتدعو لإطالة عمر الرئيس صباحاً ومساء.

فعلـم التربيـة المعاصر يؤكـد أن التربية التي تقوم على: «العنف، والتعسـف، والقهـر، والتسـلط، ومصادرة الحريـات، هي أقصر الطرق لتحطيـم الفـرد، وتدميـر المجتمـع»[9]. وطـرق التعليـم المعاصـرة في بلادنـا العربيـة لا تختلـف اليـوم عن طرق التعليـم الديني في العصور الوسطى سوى في محتوى المناهج، أما طرق التعامل والمبادئ العامة وأسلوب التدريس فهي نفسها ولم يحصل فيها أي تغيير يذكر. وهذا الأمر يعكس أزمة كبرى مفادها أن الأنظمة السياسية والفئات التقليدية تنظـر إلـى العلم على أنه مجـرد مجموعة من المعلومات والمعادلات والتقنيات ليس أكثر. في حين أن العلم أولاً وقبل كل شيء، طريقة في التفكير، ومنهج في التحليل، وأسـلوب في التفسـير السببـي للأحداث

(9) السورطي، يزيد عيسى: السلطوية في التربية العربية، ص 7.

بغية فهم ماهيتها، كما أنه تعبير عن رؤية عقلية للعالم، ودور الإنسان في هذا العالم، دور يقوم على أنه يستطيع صناعة حياته، ومستقبله، والسيطرة على الطبيعة، واكتشاف قوانينها بشكل شبه كامل.

فالأنظمة السياسية نظرت إلى العالِم ودوره، بالطريقة نفسها التي نظرت بها للدين، أي اهتمت بالعلم بوصفه أداة للسيطرة السياسية على المجتمع، ووسيلة للهيمنة على عقول ووعي الناس، لجلب المزيد من الطاعة والقبول للنظام السياسي. أما شعارات التقدم العلمي فلم تكن أكثر من دعاية للاستهلاك المحلي.

وبالنسبة للآليات التي تتبعها الأنظمة السياسية في إفراغ العلم من مضمونه، والحد من انتشار طرق التفكير اللاعلمية، والإبقاء على طرق التفكير التقليدية، المتخمة بالغيبات والتواكل والعناصر اللامنطقية واحترام التفسيرات الخرافية، فيمكن أن نحددها في ست آليات هي:

1 - التربية والتعليم طريق للمحافظة على المجتمع التقليدي.

إن الذي يرجع إلى أي كتاب مدرسي أو جامعي حكومي، يتحدث عن أهداف التربية ودورها في المجتمع، يجد أن هذه الأهداف تتلخص في المحافظة على المجتمع وقيمه، و«تكييف الفرد مع المجتمع»، و«نقل التراث واغناؤه». وعلى الرغم من أن تلك العبارات توحي بأن التربية في بلادنا تهدف في النهاية إلى المحافظة على وحدة المجتمع، ورفع مستواه الأخلاقي واحترام تراثه وماضيه المجيد، وتأهيل الطلاب للحصول على فرصته في سوق العمل. إلا أن المحلل لما بين سطور مثل تلك الشعارات، يجد أنها تهدف إلى المحافظة على الرموز التقليدية للمجتمع من شيوخ عشائر وزعامات سياسية وطائفية، كما تريد المحافظة على التراتبية الاجتماعية، وعدم

المساس بكل ما هو تقليدي، عبر التأكيد الدائم على طاعة واحترام كل الرموز الاجتماعية، وعدم المساس بقيم مجتمعهم، الأمر الذي يؤدي إلى صناعة أجيال تسعى للتكيف مع المجتمع التقليديوالاعتزاز به، ودفعها إلى إعادة هيكلة عواطفها وعقلها وإرادتها للتقرب من سلطات ورموز المجتمع التقليدية ونيل رضاها. والأمثال الشعبية تؤكد بأن: «الأدب فضلوه على العلم» و«من علمني حرفاً كنت له عبداً» و«أكبر منك يوم أعرف منك سنة»، وهذه أمثال ترفع من أهمية الأدب وخبرة الحياة وتقلل من قيمة العلم، أو تجعله ملازماً للطاعة العمياء.

2 - تحويل المدرسة إلى مكان لإعادة إنتاج التسلط:

فالضرب وتوجيه العبارات القاسية والتأنيب، وتوجيه كل ما من شأنه أن ينال من عقل الطالب، وتحويله إلى شخصية مطيعة ومتكيفة ومنضبطة، هي أساليب أساسية للتربية في مدارس العالم العربي. والإحصاءات التربوية تشير إلى تحول المدارس إلى مؤسسات لإعادة إنتاج التسلط والقهر الذي يمارس في المجتمع، حيث دلت تلك الإحصاءات أن طلابنا المتخرجين من مدارسنا يتصفون بـ:

1 - القدرة الضعيفة على الإنجاز.

2 - الطاعة والخضوع والميل إلى الاستسلام.

3 - ضعف قدرتهم على النقد والتمحيص والموازنة بين الأشياء.

4- الميل إلى السلبية واللامبالاة[10].

فالأجيال المتخرجة من مدارسنا وجامعاتنا تعتقد أنه من الضروري

(10) السورطي، يزيد عيسى: ص ص 185 - 207.

على الإنسان أن يرضى بالأمر الواقع، ويتكيف معه وينخرط فيه، وإن مجاراة المجتمع والامتثال لكل من له سلطة تجلب المنافع وتحافظ على المصالح.

فالخوف من العقوبات والتهرب من تسلط المدرِّس الدائم، وطرق التربية التقليدية، أدّى إلى ظهور أعداد كبيرة من الطلاب تتصف بـ: الإذعان، الانتهازية، النفعية، الأنانية، السلبية... الخ[11].

وكل هذا يعود إلى أن مؤسساتنا التربوية تعمل على تثبيت التسلط وتنميته، بل وزيادة حدته في بعض الأحيان. فالمدارس والجامعات، وبدلاً من تحرير الطلاب من التسلط، وتعليمهم كيفية مواجهته، والتخفيف من نتائجه القهرية، نجدها تعمل على متابعة عمليات القهر والشلل الذهني الذي تمارسه العائلات على أبنائها[12]، حتى أن غالبية المعلمين يؤمنون بالضرب بالمدارس ويقدمون عشرات الأدلة لكي يفحمون الرأي المخالف لذلك، دون أي وعي بأنهم ضحايا لهذا الرأي الناتج عن تبجيل التسلط في المجتمعات التسلطية.

3 - الإبقاء على التلقين لتغييب العقلانية ومنع التغير:

فالتعليم التلقيني أو الحفظي يعد من أخطر أنواع التعليم، لأنه يتميز «بلهجته المتعالية وعدم قدرته على إحداث تغيير: 5 × 5= 25، عاصمة كذا هي كذا، أما الطلاب فينحصر دورهم في الحفظ والتذكر وإعادة الجمل التي سمعوها دون أن يتعمقوا مضمونها»[13]. وهذه هي نفسها أساليب التعليم الديني المتبعة منذ أواخر العصر العباسي

(11) السورطي، يزيد عيسى، ص 206.

(12) المرجع نفسه: ص 185.

(13) علي، سعيد إسماعيل: فلسفات التربية المعاصرة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995، ص 293.

وحتى اليوم.

فميزة هذا النوع من التعليم تتركز في «تقليل القدرة الإبداعية عند الطلاب أو إلغائها تماماً من أجل خدمة أغراض القاهرين الذين لا يرغبون في أن يصبح العالم مكشوفاً لهؤلاء، أو يصبح موضوعاً للتغيير»[14]. فالتلقين يلغي الحوار ويقلل من استخدام العقل، ويجعل العلاقة من طرف واحد، ويوهم الطرف الآخر بأنه ليس أمامه سوى التأقلم مع الملقن والانتباه إلى كل ما يريده منه، الأمر الذي يؤدي إلى نسيان نفسه وحقوقه وعقله. وهذه صفات تسعى الأنظمة السياسية إلى تفعيلها في المجتمع، وتحويلها إلى ثقافة عامة وطبيعية، على كل المجتمع أن يمتثل لها. فالأمثال الشعبية، وهي ضمير المجتمع وخلاصة حكمته، تقول: التكرار يعلّم الحمار، وهو مثل يعمل ويؤمن به الغالبية العظمى من المعلمين في العالم العربي. وهذا يعني أن من المهام الأساسية للمدرسة العربية ممارسة «التكرار»، وإيقاف «المناقشة والعقل والنقد»، لأن «حذف كل فكر ناقد وإعادة استخدام بعض الرسالات البسيطة والمعبئة ستكون نتيجتها زيادة الانضباط ودفع إخلاص المقهورين إزاء زعمائهم إلى الحدالأقصى»[15].

فالتعليم لا يمكن أن يكون محايداً[16]، فهو إما أن يكون عامل بناء وتحرر وتغيير، وإما أن يكون عامل هدم وتسكين وتسلط وتطويع، ويبدو أن الأنظمة السياسية العربية اختارت الطريق الثاني وسارت به لمسافات طويلة وطويلة جداً.

---

(14) المرجع السابق: ص 204.

(15) آثار، بيير: الإيديولوجيات والمنازعات والسلطة، ترجمة حسان الحمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1984، ص 186.

(16) علي، سعيد إسماعيل: فلسفات التربية المعاصرة، ص 212.

4- التربية وسيلة للهيمنة وليس للتنمية:

تكاد تجمع كل الدراسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، على الارتباط الوثيق بين التربية والتعليم من جهة وبين التنمية من جهة ثانية. فالتربية هي عملية تنمية في جوهرها، لأنها هي التي تقدم الأطباء والمهندسين والفنيين والأدباء، وكل ما يحتاجه المجتمع لتنمية قدراته وحل مشكلاته في مختلف المجالات.

وقد دل تقرير التنمية البشرية عام 2002، على أن طلاب العالم العربي المتخرجين من المدارس والجامعات يتصفون بـ:

1 - تدني التحصيل المعرفي.

2 - ضعف القدرات التحليلية والابتكارية.

3 - تدني قدرة النظم التعليمية العربية على توفير متطلبات التنمية[17].

الأمر الذي دفع هذا التقرير إلى قرع باب جامعة الدول العربية ومطالبته لها بـ «إدراج قضية تطوير التعليم على جدول أعمال مؤتمرات القمة العربية، والتأكيد على إنشاء مؤسسات قومية كبرى للمساعدة في مواجهة مشاكل التعليم وتطويره»[18]. كما اشتكى التقرير المذكور من أن التعليم العربي يعاني من عدة مشاكل، يأتي في مقدمتها سيطرة الأنظمة السياسية على التعليم المتوسط والعالي، وسيطرة طرق التكرار النمطي على المؤسسات الجامعية. فقد حذر هذا التقرير من أنه إذا «لم يجري عكس اتجاه التدهور المطرد في نوعية التعليم في البلدان العربية وتدني قدرة النظم التعليمية على توفير متطلبات التنمية، فإن

---

(17) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2002، المكتب الإقليمي للدول العربية، طباعة الأردن، عام 2002،ص 50.

(18) المرجع نفسه: ص 53.

العواقب على التنمية الإنسانية والاقتصادية ستكون وخيمة، وإن اتخاذ إجراء شامل لإصلاح نظم التعليم مسألة ملحة[19].

فالتعليم لم ينجح في حل مشاكل التنمية، وأرقام الفقر والبطالة في ازدياد مستمر، كما أنه لم يستطيع تغيير القيم الاجتماعية التقليدية والارتقاء بها، ولم يؤدي وظيفته المثالية في نشر قيم العدالة والحرية والمساواة، ورفع مستوى وعي الناس بحقوقها، ولكن لماذا لم ينجح التعليم في تحقيق أهدافه؟

5 – ماذا تريد الأنظمة السياسية من التربية والتعليم؟

من الواضح أن مطالب المجتمع من التعليم والتربية مختلفة عن مطالب الأنظمة السياسية. فإذا كان المجتمع يريد تلبية حاجات التنمية بغية إقامة حياة كريمة وعادلة لهم، فإن للأنظمة السياسية رأي مختلف، وأهداف بعيدة كل البعد عن أهداف المجتمع. وهذا هو الأمر الذي حرم التعليم من القيام بمهامه المرجوة منه.

فالأنظمة السياسية لا تريد من التعليم ومؤسساته، سوى المساعدة في هيمنتها على المجتمع والإمساك به على كافة الأصعدة. ولذلك فقد نشرت العلم بطرق لا علمية، ونمت عقول الناس بطرق لا عقلانية، حيث حولت تلك المؤسسات إلى أماكن لغسيل دماغ الطلبة أيديولوجياً، بمسحوق أيديولوجية السلطة، وجعل كل عقل لا يدور في فلك أيديولوجية النظام، عقلاً فاسداً أو لا منطقي، أو منسلخ عن مجتمعه، أوخائن لوطنه. فالمديرون والأساتذة والطلاب، ليس مطلوب منهم سوى الولاء، والعمل على تسهيل إطالة عمر النظام السياسي، والإخبار عن كل من يشكك بولائه.

---

(19) المرجع نفسه: ص 51.

وهذه أهداف تتطلب تضحيات. فالنظام السياسي العربي ضحى بالمؤسسات التعليمية، وأغرقها في بحور الفساد والترهل وتدني مستوى التعليم، وخفض موازناته إلى أرقام متدنية، حيث بلغت نسبة الإنفاق على التعليم من الدخل القومي الاجتماعي في تونس 5.3٪، وليبيا 4.05٪، في حين بلغت في إسرائيل 7.61٪[20].

يضاف إلى ذلك، أنه تم تحويل نقابات المعلمين واتحادات الطلبة إلى مجرد منظرين أيديولوجيين لعقائده. فقد انتشرت ثقافة الخوف والمراقبة وعدم الثقة بالآخرين، الأمر الذي أدى إلى نشوء شخصية مزدوجة بين المعلمين والطلبة، تُظهر غير الذي تخفيه، وتصرّح بما لا يتفق مع قناعاتنا، وتكتم كل ما لا ينال الرضا. هكذا ترسخت ثقافة النفاق والكذب والتجسس في صفوف تلك النقابات وهذه الاتحادات. فالإستراتيجية المتبعة من قبل الأنظمة داخل المؤسسات التعليمية، جعلت الطالب الذي يشعر بأنه مراقب في كلامه وتصرفاته وآرائه وصداقاته، يميل تحت ضغوط المراقبة إلى التكيف والتوافق والسير في الطريق الذي لا يسبب له مشاكل. حتى الأهل أدركوا خطورة هذه الإستراتيجية، فأصبحوا يكثرون من نصيحته بأن «لا يخطئ» ولا «يُصغِّر عقله» ولا يكشف ذاته وآرائه أمام الآخرين. والمقصود بعدم الخطأ أو تصغير العقل هو عدم القيام بأي عمل، أو التصريح بأي كلمة لا ترضي مؤسسات السلطة السياسية.

هكذا يتم تدمير الصحة النفسية للطلاب والمعلمين، وتحويل وعيهم وطرق تفكيرهم باتجاهات لا عقلانية ولا أخلاقية ولا علمية.

---

(20) تقرير التنمية البشرية لعام 2002، ص 190.

فميزان الخطأ والصواب لا يعود إلى العقل أو المصالح العامة بل إلى ما يريده النظام وما لا يريده.

أما النفاق والتدليس فأمور لم يعد يتحرج منها أحداً لأنها تجلب المصالح وتحل المشاكل. والوشاية بالآخرين، وتقديم الولاءات لأصحاب القرار أمور لا ضير من القيام بها للوصول إلى المراكز المهمة، طالما أن ميزان المناصب ليس الكفاءة والمصلحة العامة، بل مدى رضا رؤساء المؤسسات عن الشخص وقناعتهم بما يقدم لهم.

فالمؤسسات التعليمية تُعدُّ، بالنسبة للنظام السياسي العربي، من أهم «المؤسسات المنظمة للميدان الأيديولوجي» -كما يسميها بيير أنار-[21]، أو المؤسسات التي تُمارس فيها «السلطة الحيوية» كما يسميها ميشيل فوكو، ولذلك فإن أهم دور تقوم به أنها «تنقل بلا غموض نداءات السلطة وإرشاداتها وأوامرها وتحدياتها المبطنة»[22]، إلى جانب حرصها على إظهار«الإجماع» وسَتر كلّ الاختلافات والتفاوتات التي يمكن أن تضر بهذا الاجماع. ناهيك عن أنها تقوم بسلب كل الجماعات حق التعبير وحصرها في نطاق «انفعالية التلقي».

أما أهم دور تقوم به المؤسسات التعليمية فهو المزج بين العلم وأيديولوجية النظام الحاكم، حيث تأخذ تلك الأيديولوجيا صفة «العلم» أو«النظرية العلمية» أو «المنهج العلمي»، ويتحول كل من لا يقول بها أو يعارضها إلى شخص معارض للعلم، أو رجعي وضد مسيرة التقدم العلمي.

(21) أنار، بيير: الإيديولوجيات والمنازعات والسلطة، ص 96.

(22) المرجع نفسه: ص 178.

هـذا ويمكـن إيجـاز الغايات اللاعلميـة واللاعقلانيـة للمقررات للمدارس والجامعات في النقاط التالية:

1 - إلغاء الحواجز بين مصالح النظام السياسي وإيديولوجيته من جهة، وبين الحقيقة والصدق والصحة من جهة ثانية. حيث يتم إخراج أيديولوجية النظام بوصفها «حقيقة مطلقة» لا يمكن للعقل إلا أن يعتقد بصحتها، إذا كان عقلاً سوياً. فالنظام السياسي الذي يصلح للمجتمع في البلدان ذات التوجه الإسلامي لا يمكن إلا إن يكون إسلامياً، والمناهج الدراسية تبين أن العقل والتاريخ والتجارب أكبر شواهد على صحة هذا الرأي وحقيقته التي ليس بعدها حقيقة. وفي البلدان ذات التوجه القومي، فإن النظام السياسي الذي يصلح للمجتمع لا يمكن إلا أن يكون ذو منطلقات قومية، لأن النظام القومي هو الوحيد الذي يمكن أن يدافع عن كيان الأمة ويحمي وجودها ويحفظ حقوقها، وكل ما عداه أنظمة فاسدة أو رجعية أو عميلة. وليس العلم والعقل والتاريخ سوى شواهد على صحة هذا الرأي والتوجه لأن قوة العرب في وحدتهم.

2 - طمس الحدود بين الفئات المُهيمنة والفئات المهيمن عليها، عبر تقديم أيديولوجية مثالية تلامس عواطف الناس، وترضي غرورهم، وتشبع خيالهم المتجه نحو بناء أوطان تحفظ كرامة الناس، وتحقق أماني العدالة والمساواة، وتنسيهم هموم الحياة وحقوقهم المسلوبة. فعنف التأكيدات وشدة الانفعالات التي تملأ مقررات الإيديولوجية، وامتلائها بالكلمات الرنانة والحشو، كفيلة بكسب تعاطف غالبية الناس، وتحولهم إلى الاقتناع بصوابية توجهات النظام، وتقدم الولاء له عن طيب خاطر.

3 - دفع الناس إلى المشاركة في النظام السياسي وتبني أيديولوجيته. فالأيديولوجية الملتزمة تطلب من الآخرين الالتزام بتوجهاتها بالوقت نفسه، والمشاركة في بناء النظام السياسي، والتعاون معه في بناء الأمجاد وتحرير الأوطان. فتلك المقررات تتضمن دعوات خفية لدفع الناس لتبني مواقف الأيديولوجية السياسية للنظام الحاكم ومساعدته في تحقيق أهدافه التي هي ينظر إليها على أنها أهداف الأمة بنفس الوقت.

6-المعوقات السياسية للعلوم الإنسانية:

إذا كان غاية العلوم الإنسانية: علم السياسة، علم النفس، علم التاريخ، علم الاجتماع، علم الاجتماع السياسي، علم النفس الديني، الانتروبولوجيا،.. الخ، دراسة الإنسان وأحواله النفسية والسياسية والاجتماعية والدينية في المجتمع الذي يعيش فيه، بغية البحث عن حلول لمشكلاته السياسية والنفسية، وإعادة بناء وعيه السياسي والديني والاجتماعي، بطريقة تزيد من فهم الإنسان لأحواله المختلفة، وإذا كانت هناك قواعد ومناهج ونظريات عامة تحكم عمل هذه العلوم في أي مكان وزمان فإن أهداف هذه العلوم، والمهمات الملقاة على عاتقها تختلف من مجتمع إلى آخر. وهذا يعني أن كل علم من العلوم الإنسانية يمارس عمله في أي مجتمع انطلاقاً من خصوصيات هذا المجتمع وأهدافه التنموية، إلى جانب طبيعة العلاقات السياسية ومستوى الوعي الديني الموجود داخل هذا المجتمع.

فالعلوم الإنسانية تتلون بألوان مجتمعاتها والمشكلات التي تواجه هذا المجتمع. وهذا ما يفسر ظهور علم الاجتماع الفرنسي، أو الألماني أو الأمريكي. فهذه التسميات تعود إلى اهتمام علم الاجتماع

بمشكلات المجتمع الفرنسي أو الألماني أو الأمريكي الخاصة. وهذا يعني أن العلوم الإنسانية، على الرغم من طابعها العالمي، إلا أنها لا تستطيع إلا أن تأخذ طابعاً خاصاً يحدد هويتها وأهدافها في كل مجتمع على حدا.

وتعود أهمية هذه العلوم إلى أنها أصبحت أهم أداة عصرية تلجأ إليها الشعوب والأمم لحل مشاكلها بكافة أشكالها: الأزمات الاقتصادية، كثرة اللجوء إلى الانتحار في الغرب، وانتشار الديكتاتوريات في الشرق، والانحلال الأخلاقي في الغرب، واشتداد الصراع بين الحضارات، وتحليل الثورات الكبرى، ومشكلات التنمية، إلى اصغر المشكلات التي تتعلق بالعلاقة بين الزوجين والأبناء، وتعليم الناس كيف يلتزموا بإشارات المرور.

غير أن المتأمل لأوضاع العلوم الإنسانية في الجامعات العربية ومراكز بحوثها، يجد أنها مازالت تكتفي بتدريس النظريات والأفكار الجاهزة المستمدة من الغرب، ولم تتمكن حتى اليوم من التصدي الجدي والمسؤول للمشكلات الاجتماعية والسياسية والنفسية في العالم العربي. ونحن نادراً ما نقع على دراسات وبحوث تقوم بها مؤسسات وجامعات عربية تتصدى لمشكلات من قبل: عدم تمكن العرب من انجاز التحول الديمقراطي والمعوقات التي تحول دون ذلك، أو أسباب انتشار الطائفية والعشائرية واعتزاز بعض المجتمعات بها، أو استنطاق النصوص الدينية بالنظريات والاكتشافات العليمة، وتمسك المجتمع العربي بطرق التفكير اللاعلمية، أو الأسباب السياسية لتهتك الصحة النفسية للإنسان العربي، أوالنتائج السلبية للتحالف التاريخي بين الفقهاء والحكام، أوتفسير المشاكل بأسباب أخلاقية للتمويه على الأسباب السياسية.

وعلى الرغم من المحاولات الفردية المهمة والجدية لتأسيس علوم إنسانية عربية[23]، إلا أن هذه العلوم ما زالت تعاني من الإهمال وعدم الاكتراث، ليصل الأمر إلى حد القناعة بعدم جدواها والتشكيك في دورها، في كثير من الأحيان. إذ ما يزال عدد من مثقفينا يعتبرها مجرد علوم غربية ولا تصلح إلا له، إما بحجة أنها فُصِّلت لمجتمع يختلف عن مجتمعنا في القيم والثقافة والتركيب الاجتماعي، أو بحجة أنه علينا استخراج علومنا الإنسانية من ديننا الإسلامي، وهذه وجهة نظر غالبية رجال الدين والمثقفين، وعدد كبير من متوسطي الثقافة.

وتعود معاداة الأنظمة السياسية العربية لهذه العلوم، ومنع تجذيرها وتوطينها في المجتمع العربي إلى أنها علوم ذات دور سياسي فاعل في المجتمع. فهذه العلوم ليست صماء، كما هو حال الفيزياء والكيمياء، بل لها أهمية سياسية واجتماعية، ودور كبير في مساعدة المجتمع على فهم أحواله، وحل مشكلاته المستعصية.

وتعود الأهمية السياسية لهذه العلوم إلى أنها تهتم بتحليل وتفسير مشكلات حساسة من الناحية السياسية، بغية إيجاد الحلول لها، وتحديد الفئات التي تقف وراء بعض تلك المشكلات، وتحديد آليات إنتاجها. إذ تقوم هذه العلوم بدراسة مشكلات حقوق الإنسان في كل بلد عربي، والآثار السلبية للحكم المطلق، وتحديد الثمن الذي يدفعه المواطن العربي بسبب الفساد السياسي. إلى جانب دراستها

(23) من الضرورة في هذا الإطار الإشادة بالجهود العلمية المميزة التي قدمها عدد من السوسيولوجيين العرب لتجذير وتأسيس علوم إنسانية عربية، ومن هؤلاء: حليم بركات، خليل أحمد خليل، رضوان السيد، مصطفى حجازي، محمود الذوادي، يوسف شلحت، عبد الإله بلقزيز، وغيرهم من علماء الاجتماع العرب.

لحقوق الأقليات، وأسباب تبعية المؤسسات السياسية للمؤسسات الأمنية، ودور هذه الأنظمة في إعادة إنتاج التخلف والتسلط والقهر في مجتمعاتها، وأثر انعدام الحريات على الصحة النفسية للناس. يضاف إلى كل ذلك الكشف عن المعنى الغامض والمبهم والعائم والمتناقض لمصطلحات: الأمة، الطليعة الثورية، رسالة الأمة، التقدم، الأصالة، ومختلف المصطلحات التي تستخدمها الأنظمة للسيطرة الأيديولوجية على وعي الناس.

فمشكلة العلوم الإنسانية بالنسبة لأنظمة الحكم العربية، أنها تكشف عيوبها، وتحدد مواطن خللها، وتفضح عمليات التوهيم والتزييف التي تمارسها هذه الأنظمة على شعوبها. كما أن هذه العلوم تحشر أنفها في ممنوعات تلك الأنظمة، فهي تناقش حقوق الناس السياسية والقانونية، وتحلل أوضاع الناس الدينية والسياسية، وتسعى لتقديم فهم جديد للإنسان، قد يلفت انتباهه إلى قضايا ومسائل تسعى تلك الأنظمة إلى دفنها تحت التراب. وبكلمة أخرى فإن هذه العلوم تعري الأنظمة السياسية وتسلبها من أهم سلاح من أسلحتها، ألا وهو تجهيل شعوبها وإغراقها في الأوهام الأيديولوجية من جهة، ومشكلات المعيشة اليومية من جهة ثانية.

أما أهم الأساليب التي تلجأ إليها هذه الأنظمة في تعطيل إمكانية نشوء علوم إنسانية عربية، فيمكن تحديدها في الأساليب التالية:

1 - تخفيض الدعم المالي لمؤسسات ومراكز البحوث العلمي إلى أدنى درجة ممكنة، حيث وصلت نسبة البحث العلمي من الناتج الإجمالي للدول العربية إلى 14.0٪، أما في إسرائيل فقد بلغت نسبة 54.2٪[24].

(24) تقرير التنمية البشرية لعام 2002، ص 61.

2 - تخفيض مستوى الحريات الأكاديمية في الجامعات، وضرورة أن تحصل البحوث الجامعية الكبرى على الموافقات الأمنية. ولذلك نجد أن مراكز الدراسات توضع تحت إشراف ووصاية مباشرة من قبل المرتبطين بالسلطة.

3 - الامتناع عن إعطاء الباحثين الأرقام والإحصائيات الدقيقة التي توضح حجم المشاكل الموجودة في المجتمع: فالأرقام التي تحدد نسبة الذين يعيشون تحت خط الفقر، ونسبة الأميين، والنمو الاقتصادي، أرقام لا يمكن للباحث العلمي الحصول عليها، نظراً لخطورتها في الكشف عن فساد هذه الأنظمة.

4 - إبقاء هذه العلوم وبحوثها في حالة تشرذم واقتصارها على جزئيات المجتمع، ومنع ربط الجزء بالكل. فمن المعروف أن للمشاكل الاجتماعية من: طلاق، وتسرب من المدرسة، وانتشار المخدرات، سياق اجتماعي وسياسي تظهر فيه. وبالتالي فإن الدراسة العلمية هي التي تربط بين المشاكل الجزئية ووضع المجتمع ككل، لما له من تأثير بالغ على تلك المشاكل الجزئية. أما في الجامعات العربية، فإن دراسة الطلاق، على سبيل المثال، تتم في حدود دراسة أثر اختلاف المستوى العلمي بين الزوجين، أو الفروق في العمر، أو فروق الوضع الاجتماعي...، دون أن تتجاوز ذلك إلى دراسة أثر العقلية الذكورية، وثقافة الاستبداد، والعوامل الدينية، في ارتفاع نسب الطلاق. أما البحوث التي تتناول ظاهرة تسرب الطلاب من المدارس، فتربطها تلك الدراسات، إما بالوضع الاقتصادي للعائلة، أو مستوى التعليم لدى الوالدين، دون تناول الأسباب البعيدة لهذه الظاهرة والمتمثلة بتدني تقدير المجتمع، وتراجع درجة تحمسه للعلم، بتأثير من ارتفاع نسبة البطالة بين خريجي الجامعات، والناتج بدوره عن فشل برامج التنمية وضياع الأموال المخصصة لها في سراديب وأدراج مكاتب

رموز السلطة.

حتى وصل الأمر إلى انخفاض أجور أصحاب الشهادات الجامعية، إلى مستوى أقل من أجور العمال الذين يقومون بأعمال بسيطة من قبيل جني المحاصيل وأعمال العتالة وخدمة المطاعم، وهو ما سمح للفئات غير المتعلمة، بالاستهزاء من خريجي الجامعات، وتركيب بعض التعليقات الساخرة على أوضاعهم ومكانتهم في المجتمع.

يضاف إلى ذلك، قيام السلطات بصناعة عدد كبير من الباحثين الاجتماعيين الذين «يعيشون على حواشيها»[25]، داخل الجامعات ومراكز البحوث. أما مهمة هؤلاء الباحثين والمتخصصين الاستراتيجيين فهي الفصل، بطريقة وهمية، بين المشكلات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية للمجتمع، وبين الخلفية السياسية لهذه المشكلات. وهذا ما حدا برضوان السيد إلى التأكيد على «أن المدخل الصالح للمشكلات الاجتماعية العربية هو التوجه إلى رؤية الاجتماعي والسياسي في سياق واحد، حتى في البحوث الميدانية، أي اعتبار السياسي جزءاً من الاجتماعي، وليس بنية غريبة أو مفروضة من خارج»[26].

ثانياً - الفقهاء والعلم:

إذا كانت الأنظمة السياسية قد نظرت إلى العلم على أنه ظاهرة سياسية، وذو دور سياسي لا بد من محاصرته وإفراغه من مضمونه، لما لهذا الدور من خطر عليها على استمرارها في السلطة، فإن الفقهاء ورجال الدين يتفقون مع الأنظمة السياسية في قلقهم من خطورة العلم

(25) السيد، رضوان: «نحو علم اجتماع عربي»، ضمن مجلة الوحدة، العدد 50، المجلس القومي للثقافة العربية، بيروت، 1988، ص 188.

(26) المرجع نفسه: ص 188.

السياسية، مع لجوئهم إلى استراتيجيات خاصة بهم، من أجل مواجهته واحتوائه.

وتكمن خطورة العلم السياسية بالنسبة للفقهاء، في أن العلم، أصبح في العصور الحديثة أعلى سلطة معرفية، والمرجعية الأساسية لكل الأفكار والعقائد والنظريات، وذلك لما قدمه من إنجازات واكتشافات كبرى، ساعدت في تقدم البشرية وتطوير حياة الناس. حيث أصبح كل من السياسي والفقيه والفيلسوف وكل صاحب رأي، يحاول أن يجد سنداً لعقيدته في العلم، نظراًللثقة العالية التي أصبح يتمتع بها العلم بين الناس.

ولكن العلم عندما ينتشر ويأخذ دوره في أي مجتمع، فإنه لا بد من أن يطيح بسلطات تقليدية، ويبني سلطة جديدة. وهذا ما حصل في بداية العصور الحديثة، عندما اصطدم العلم مع سلطة الكنيسة، وأُجبر العلماء على التراجع عن نظرياتهم العلمية من أجل المحافظة على حياتهم، وتجنب بطش الكنيسة بهم. إلى أن تمكن العلم من الإطاحة بسلطة الكنيسة وتجميد دورها السياسي.

أما في العصر الحديث الإسلامي فإن الفقهاء المعاصرون لجأوا إلى احتواء العلم واكتشافاته، عن طريق التأكيد على أن الدين الإسلامي لا يخالف العلم بل يدعو إليه ويأخذ به، وأن تاريخ العلم وإنجازاته في الحضارة الإسلامية خير شاهد على ذلك. ولم يكتفِ الفقهاء بهذه الإستراتيجية الإيجابية، التي تؤكد على دور العلم في تقدم الحياة، وأن لا تعارض بين الدين الإسلامي والعلم، وبالتالي ليس هناك من مبرر لحصول تصادم بينهما، بل لجأوا إلى إستراتيجية ثانية تقوم على أسلمت العلوم، أي إعطاء النظريات والاكتشافات العلمية الحديثة مضموناً إسلامياً، عبر تأويلها بآيات من القرآن الكريم، وإيجاد أساس

لها ضمن تلك الآيات. أما الإستراتيجية الثالثة التي أخذت تنتشر في الثلث الأخير من القرن العشرين، فتقوم على إقامة علوم ذات بعد إسلامي، بحيث أصبحنا نسمع عن: علم الاجتماع الإسلامي، علم النفس الإسلامي، علم اقتصاد إسلامي... الخ. وستوقف هنا عند كل من هذه الاستراتيجيات الثلاث لنتبين آليات عملها والمنطلقات التي تأخذ بها، والأهداف التي يريد الفقهاء الوصول إليها من خلالها، ولاسيما سيطرتهم على العلم وإعادة إنتاجه من جديد وإلباسه لباساً دينياً.

1 – الإسلام لا يخالف العلم بل يدعو إليه: وأول من ألح على هذه الفكرة وأكدها في العصر الحديث محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي. إذ أكد هؤلاء على القيم الكبرى التي احتلها العلم في الحضارة الإسلامية، وبيّنوا الإنجازات العلمية الهامة التي قدمها المسلمون للبشرية، وأن هذه الإنجازات كانت الركيزة التي أقام عليها الغرب نهضته العلمية الحديثة. حتى أن محمد عبده يفرد فصلاً كاملاً للحديث عن أثر العلوم العربية التي تدرس المعادن والكائنات الحية والكيمياء والساعات وقوانين ثقل الجسم، في العلوم الغربية المعاصرة، ناهيك عن اعتمادهم على المنهج التجريبي لدى العلماء المسلمين، والذي يعد أساس النهضة العلمية الحديثة[27].

وهذه قضية لا يؤكد عليها العرب فقط بل عدد كبير من مؤرخي العلم الأوربيين أيضاً. إذ يذهب توني هاف إلى أن «نماذج الأجرام التي طورتها مدرسة مراغة، مناظرة رياضياً لنماذج كوبرنكوس، وهذا يعني

(27) عبده، محمد: الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ص ص96 – 97.

استفادة كوبرنيكوس من زوج (الطوسي) كما فعل فليكو مراغة»[28]، كما يذهب أيضاً إلى أن إنجاز كوبرنيكوس استند بشكل أساسي على تحسين العرب للهندسة الفضائية وحساب المثلثات.

فاليوم - كما يؤكد توني هاف - وبالنظر إلى انجازات العرب الرياضية والفلكية والفيزيائية والكيميائية، لم يعد من المقبول الإدعاء بأنه كان يعوز العرب «الخيال النظري في الفلك أو البصريات أو الفيزياء، ففي مجال الفيزياء يمكن أن نستعيد أصالة ابن ماجة وتعليقه على أرسطو بصدد ديناميكيات الحركة في طريق مباشر يؤدي إلى نظرية جاليليو في سقوط الأجسام»[29].

ويمكن أن يقال ذلك أيضاً على إنجازات ابن الهيثم في البصريات والرازي وابن سينا في الطب. ونريد هنا أن نتوقف عند هذا الدور الكبير للعلم العربي لنحلله ونحاسب من أوقف مسيرته الرائعة.

ففي هذا السياق يكاد يجزم توني هاف بأنه لولا «السلطات السياسية والدينية»[30]، لكان العلم العربي هو الذي تمكن من إحداث الثورة العلمية في العصر الحديث. فالمطلع على بحوث العلماء العرب وإنجازاتهم يعرف أن العلم العربي وصل إلى تخوم ثورة علمية حديثة وأنه أدرك كل المقدمات التي ستؤدي إلى تلك الثورة. غير أن العلماء العرب «قتلتهم حماقة الملوك بإغراء الفقهاء، وأهل الغلو في الدين»[31] كما يقول محمد عبده.

---

(28) هاف، توبي: فجر العلم الحديث، ترجمة أحمد محمود صبحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، ص 20.

(29) المرجع نفسه: ص 20.

(30) المرجع نفسه: ص 24.

(31) عبده، محمد: الإسلام بين العلم والمدينة، ص 101.

والـذي أثـار ثائرة السـلطات الدينية والسياسـية علـى العلماء في الحضـارة الإسـلامية بحسـب عبـده نفسـه ليـس «الغيـرة علـى الدين» بل«الحسد»[32] وفساد الفقهاء، الذي وصل لدرجة أنهم سعوا «لإهلاك بعضهـم بعضـاً»[33]، نتيجـة تنافسـهم علـى نيـل الحضـوة عنـد الأمراء وتحمسهم للوصول إلى «نفوذ عظيم بين العامة»[34].

فالمشـكلة بين العلماء والعلوم من جهة، وبين الإسـلام والدين من جهة ثانية، لا تعود إلى الدين الإسـلامي نفسـه، بل إلى السـلاطين والفقهاء الذين سعوا للسيطرة عليه وإفراغه من مضمونه بحجة «الغيرة علـى الديـن». وهذا واضح من تحليل توني هاف ومحمد عبدهلأهمية العلم في الحضارة العربية الإسلامية. فمن «أرجع إخفاق العلم العربـي في أن يؤدي إلى العلوم الحديثة، إلى فشلهم في أن يطوروا ويوظفوا المنهـج التجريبـي، فإنمـا تواجههم حقيقـة أن التراث العلمي العربـي كان أكثـر ثـراء فـي تقنياته التجريبية من أي مكان آخر سـواء في أوربا أو في الشرق»[35]، أما من يرجع عدم تمكن العلم العربـي من تحقيق تلـك القفـزة إلى ضعف الخيال الرياضي والرياضيات لديهم، فتواجهه حقيقـة أن لـدى العـرب في تلك الفترة الكثيـر من «النماذج الرياضية» التـي اسـتخدمها العلمـاء الغربيين في اكتشـافاتهم اللاحقـة، واعتمدوا عليها بشكل كبير.

هذا ويمكن أن نوجز استراتيجيات الفقهاء التقليدية في محاصرة العلوم العربية وعلمائها، ومنعهم من إنجاز ثورة علمية كبيرة، وذهاب

(32) المرجع نفسه: ص 101.
(33) المرجع نفسه: ص 101.
(34) المرجع نفسه: ص 101.
(35) هاف، توبـي: فجر العلم الحديث، ص 21.

تلك الثورة لعلماء غرب، بالنقاط التالية:

1" - رفض استقلال العلم عن غايات الدين، وإعطاء كلمة العلم معنىً دينياً صرفاً: فقد تحولت كلمات العلم والعلماء في القرآن الكريم على يد الفقهاء إلى علم بالدين، وصفات الله، وشروط الإيمان، وأسرار الزكاة والصوم، وآداب الأكل والنكاح.. الخ[36].كما «أصبح العلم عندنا دين، والدين عندنا علم» [37]، لأن العلم الحقيقي هو الذي يهدي إلى الإيمان ويشد أزره[38]، أما العلم الذي لا يرتبط بالدين والإيمان - كما هو الحال في الغرب - فإنه يتحوّل إلى «معوّل هدم، وأداة تهديد للبشرية»[39]. فالعلم الغربي «وعلى الرغم من تمكنه من جعل الإنسان يصعد إلى القمر، إلا أنه لم يستطع أن يوفّر لهذا الإنسان السعادة والسكينة على سطح الأرض»[40].

وقد وصل الأمر بالفقهاء أن حددوا أخلاقيات للعلم والعلماء، سواء أكان علماً عقلياً أم نقلياً، وتتحدد هذه الأخلاقيات بحسب الغزّالي بأمور سبعة هي بالتتابع «التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة»[41]، وهذه أخلاقيات بعيدة عن أخلاق العلماء القائمة على حب الاكتشاف، والتفكير بجميع الاحتمالات، والحرية في إجراء التجارب، ووضع الفرضيات، والانطلاق من عدم المعرفة.

---

(36) هذه أهم الموضوعات التي يناقشها كتاب «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي.

(37) القرضاوي، يوسف: العقل والعلم في القرآن الكريم، مكتب وهبة، القاهرة، 1996، ص 96.

(38) المرجع نفسه: ص 96.

(39) المرجع نفسه: ص 97.

(40) المرجع نفسه: ص 97.

(41) الغزّالي، أبو حامد: إلجام العوام عن علم الكلام، ص 42.

وما نريد قوله هنا أن إلحاح الفقهاء على ربط العلم بالدين، ورفض السماح «بإقامة منطقة محايدة من البحث العلمي»[42]، تمنح العلماء الحرية في التفكير والتجريب والاستنتاج والاستقراء بمعزل عن غايات الدين وأهدافه، هو ما أدّى إلى تراجع العلوم العربية الإسلامية وعدم تمكنّها من الوصول إلى الثورة العلمية الكبرى. فالروح التي بثّها الفقهاء في الحياة الثقافية العامة في الحضارة الإسلامية روح غير علمية، ولا تشجع البحث العلمي الحر وطلب الاكتشاف، وإنما إحاطة هذه العلوم بعدد من المحظورات والخطوط الحمراء. كما أُعطيت الأفضلية للعلوم الدينية التي لا تحتاج إلى أي جهد عقلي وتجريبي ورياضي عالي المستوى.

وعلى هذا فإن كل من الفقهاء القدماء والجدد، يتفق على ضرورة تغليف العلم بغلاف ديني ومنحه أوراق مرور دينية. ولعل أهم من يتبنى هذه المحاولة في الوقت الحالي، هناك الدكتور طه عبد الرحمن من المغرب، الذي يؤكّد في مقالة بعنوان: «كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين؟» أن العلم جزءاً داخلاً في بنية الدين نفسها، وأنه كلما تمعنّا وتعمقنا في العلم ما زادنا ذلك إلا تديناً. ويضيف إلى ذلك أن «القول الجامع أن صلة العلم بالدين، لا تقديم ولا تفاضل، من منظور الإسلام، هي صلة تداخل يكون فيها العلم جزءاً من الدين، فيلزم بحسب هذا المنظور أن نقدم الدين على العلم، لا تقديم الفاضل على المفضول، وإنما تقدم الكل على الجزء، كما يلزم بحسبه أن ندخل الدين كل العلوم، لا دخول التابع في المتبوع، وإنما دخول العنصر في المجموع، ألا ترى كيف أن مكتشفات العلوم وحقائقها وهي تشهد بصدق أخباره وصحة أحكامه نزداد بها

(42) هاف، توبي: فجر العلم الحديث، ص 31.

افتكاراً واعتباراً، حتى إنها تقوّي صلتنا بخالقنا كما يقويها دائم صلواتنا[43].

2" - **التحفظ على نشر العلم بين العوام:** فالمتتبع لفتاوى وتعليمات الفقهاء في التعامل مع العلم والعلماء، يجد أنها مليئة بالتحذير والشكوك والمطالبات بإبعاد العلم عن «العوام»، سواء أكانت هذه العلوم نقليه أم عقلية. ولعل خير مثال على ذلك كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام» للإمام الغزّالي، وهو كتاب مليء بالتحذيرات والحجج التي تؤكد على أن العوام أو الناس العاديين هم: رعاع، جهّال، ظالّين.. الخ[44]. وحتى فيما يتعلق بمعرفة الدليل على معرفة الله ووحدانيته مثلاً، فإن الغزّالي لا ينصح بإطلاع العوام على هذا الدليل، وإن كان لا بدَّ من اطّلاعهم عليه، فإنه من الضروري أن «لا يتفكر فيه إلا تفكيراً سهلاً جلياً ولا يمعن في التفكير ولا يوغل غاية الإيغال في البحث»[45]، لإن إثبات القضايا التي تتعلق بالخالق وعظمته «بأدلتها الرسمية يشوش قلوب العوام»[46]. والحل عنده مع هؤلاء الناس يتحدد في «كف النفس عن التأويل وإلزامها التقديس»[47]، فالتقديس تحوّل إلى «علم» على الجميع أن يطلبه[48].

ويبدو أن هذا المبدأ في منع العلم عن العوام، هو ما يفسر تأخر دخول الطباعة إلى العالم الإسلامي، حتى عام 1825، حيث تأسست

(43) عبد الرحمن، طه: «كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين؟» ضمن موقع الملتقى الفكري للإبداع، www.almultaka.net.

(44) الغزّالي، أبو حامد: إلجام العوام عن علم الكلام، ص 41.

(45) المرجع نفسه: ص 57.

(46) المرجع نفسه: ص 58.

(47) المرجع نفسه: ص 73.

(48) المرجع نفسه: ص 73.

أول مطبعة في العالم العربـي الإسلامي في القاهرة[49]. فعلى الرغم من أن المطابع بدأت بالعمل في أوربا منذ القرن الخامس عشر، فقد قاوم الفقهاء بقوة قلّ نظيرها إنشاء المطابع في البلاد الإسلامية، بحجة أن طباعة القرآن لا يجوز أن تتم بهذه الآلات غير الإسلامية، حتى أن فقهاء اسطنبول أكدوا أن استخدام هذه الوسائل «يتعارض مع الإسلام»[50].

فقد رفض فقهاء السلطنة العثمانية في عام 1727، طلب ابراهيم الهنغازي بتأسيس مطبعة، لأسباب دينية، ولم يسمحوا له لاحقاً بتأسيس المطبعة إلا بعد تعهده بألا يطبع القرآن بهذه المطبعة[51]. ولذلك نجد أن مؤلف تاريخ الكتاب يؤكد بأن العرب، ويقصد هنا الفقهاء، «لم يكونوا ليسمحوا بتأسيس المطابع في بلادهم»، حتى أن أول طباعة للقرآن بالآلات الحديثة تمَّ بعيداً عن العالم العربـي الإسلامي، في فيينا بين عام 1483 - 1499، بينما طبعت بعض الكتب العربية في مدينة فانون الإيطالية عام 1514[52].

ولا تعود معاندة الفقهاء لطباعة الكتب بوسائل وآلات غير يدوية إلى عهد المطابع الحديثة وحسب، بل ترجع أيضاً إلى العصور الوسطى، حيث رفضوا استخدام القوالب الخشبية والحروف المتحركة، التي كانوا قد وجدوا الكتّاب يستخدموها في طباعة الكتب في اليابان والصين، وفضلوا إرغام الناس على طباعة الكتب باللجوء إلى «النسخ بخط اليد» لأن هذه الوسيلة ترفع من سعر الكتاب لتجعله

(49) ستيبتشفيتش، الكسندر: تاريخ الكتاب، ترجمة محمد م. الأرناؤوط، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993، ص 232.

(50) المرجع نفسه: ص 232.

(51) المرجع نفسه: ص 232.

(52) المرجع نفسه: ص 232.

خارج طاقة «العوام»[53]. ويبدو أن هذا الرفض لتلك الوسائل في الطباعة أخر وصولها إلى أوربا لوقت طويل، على اعتبار أن العرب هم صلة الوصل بين بلاد اليابان والصين وبين أوربا.

حتى أن العثور على بعض الكتب التي طبعت قبل ألف عام تقريباً، بواسطة القوالب الخشبية في منطقة قريبة من الفيوم بمصر، نُظر إليها على أنها طبعت بعيداً عن رقابة الفقهاء وبواسطة الشعب «الذي لم يكن يملك القدرة على شراء المخطوطات بأسعارها العالية في أسواق الوراقين»[54].

ولعل ما يندى له الجبين ويثير الحسرة في النفس، أن تلك القوالب الخشبية والحروف المتحركة التي حرّم الفقهاء استخدامها هي التي طورها الأوربيون وصنعوا منها آلات الطباعة الحديثة[55]، الأمر الذي فوّت على العرب القيام بهذا الاكتشاف العظيم.

وما نريد أن نقوله هنا، أنه وعلى الرغم من تكرار الدعوات القرآنية والنبوية للأخذ بالعلم بكل أشكاله، وعلى الرغم من المنـزلة الرفيعة التي منحت للعلم والعلماء، إلا أن الفقهاء سرعان ما تنبهوا لخطر مزاحمة العلماء لهم في المكانة لاجتماعية والسياسية التي حصلوا عليها، ولذلك نجدهم وقفوا بوجه العلم وحاصروه في قوالب ضيقة، وحوّلوه إلى وسيلة للهيمنة وتثبيت سلطانهم، ولا نريد أن نعد الفتاوى التي بموجبها أحرقت آلاف الكتب بحجة الغيرة على الدين، في حين أن الأصل في تلك الفتاوى خوفهم من أن العلم والعلماء والكتب، قد يقوض احتكارهم النطق باسم الدين.

---

(53) ستيينتشـفيتش، الكسندر: تاريخ الكتاب، ترجمة محمد م. الأرناؤوط، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993، ص 231.

(54) المرجع نفسه: ص 233.

(55) المرجع نفسه: ص 233.

2 - البحث عن أصل للاكتشافات العلمية في الآيات القرآنية:

وتقوم هذه الإستراتيجية على الخلط بين الدين والعلم بطريقة ضبابية، وتمرير بعض الأفكار غير العلمية بطريقة عاطفية ووجدانية، ناهيك عن إخراج الاكتشاف العلمي أو الآية القرآنية عن سياقهما حتى يتطابقا بطريقة بعيدة عن الدين والعلم معاً.

وقد أدت هذه الإستراتيجية إلى ظهور ما يُسمّى بـ«الإعجاز العلمي للقرآن» الذي يعني أن نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، تحتوي منذ زمن طويل على الشيفرات الخاصة بالاكتشافات العلمية المعاصرة. فتأويل وشرح المكتشفات الحديثة والتمعن فيها والتمهل في إدراكها، عبر مقارنتها بالألفاظ والآيات الموجودة في القرآن والأحاديث، سرعان ما يكشف أن تلك الألفاظ والآيات، تحتوي على هذه الاكتشافات بطريقة خفية لا تظهر إلا للعلماء والراسخين في العلم.

والمحلل لهذه الإستراتيجية يجد أنها تستخدم طريقتين:

الأولى: تقوم على التأكيد بأن التنظيم العالي الموجود في الطبيعة، يمكن استخراجه من النصوص الدينية التي تحدثت بطريقة خفية عن هذه الدقة في التنظيم.

الثانية: هي تفسير الاكتشافات العلمية المعاصرة بالعودة إلى الكلمات والألفاظ الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وجعلها تنطق بهذه الاكتشافات، وأن الجاهل والجاحد هما من لا يستطيع أن يقرأ بهذا الاستنطاق.

1 - **استخراج التنظيم العالي للكون من الآيات القرآنية**: وتقوم هذه الطريقة على البحث عن مقابل للاكتشافات العلمية الحديثة التي تؤكد وجود تنظيم دقيق، وتصنيف معقد لظواهر الطبيعة في الآيات

القرآنية، بحيث تم استخراج المعادلات الكيميائية الحديثة، وقوانين نمو النبات، والاكتشافات الهندسية الدقيقة، والمشاهدات الفلكية ذات الطابع الرياضي، وقوانين نشوء السحب وطريقة تركيبها، والأعمال الدقيقة للقلب والشرايين، وأهم قوانين علم الأحياء... الخ، يتم استخراجها من الآيات القرآنية.

وسنأخذ عدة أمثلة على هذه الطريقة:

1ً - (ثمرات مختلفاً ألوانها) رؤية علمية: وهذا عنوان مقال للدكتور نظمي خليل أبو العطا موسى، أستاذ النبات في الجامعات المصرية. وفي هذا المقال يطبق الدكتور موسى الآية الكريمة التي تقول «ألم تر أن الله أنـزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها» (فاطر: 27) على ثمار الطماطم وتدرج ألوانها من اللون الأبيض في حالة الإزهار إلى اللون الأخضر في مرحلة التلقيح والاخصاب إلى اللون الأحمر في مرحلة النضج، وبعد وصف علمي مبسط ودقيق للعوامل التي تؤثر في لون الثمرة، والصبغيات التي تعطي ألوان متباينة للثمر، وأثر حرارة الشمس وعملية التركيب الضوئي ودور الرياح في التلقيح، ينتهي الدكتور موسى إلى القول: «هكذا تشهد ثمرة الطماطم بألوانها المختلفة ودرجات لونها بتقدير بالغ في الخلق، أنه لا عشوائية في هذه العلمية كما يدعي الدارونيون والعشوائيون»[56]، فتدرج ألوان الثمر بالنسبة للدكتور موسى تجلي لـ «العظمة الإلهية»[57] و«إعجاز الخلق»[58].

(56) أبو العطاموسى، نظمي خليل: «(ثمرات مختلف ألوانها) رؤيةعلمية»، مقال ضمن موقع: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة»، باب المقالات. عنوان الموقعwww.quran-m.com.

(57) المرجع نفسه: الموقع نفسه.

(58) المرجع نفسه: الموقع نفسه.

2- «وينشيء السحاب الثقال - معجزة علمية»، وهو أيضاً عنوان مقال للدكتور منصور أبو شريعة العبادي، الأستاذ في جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية. ويذهب الدكتور العبادي في هذا المقال إلى التأكيد على أن «الوصف الدقيق الذي يصفه القرآن الكريم للطريقة التي تتكون من خلالها الغيوم أو السحب في سماء الأرض، وكذلك ذكره لأنواع هذه الغيوم، ينفي نفياً قاطعاً أن يكون هذا القرآن من تأليف البشر، بل هو منـزل من لدن عليم خبير سبحانه وتعالى»[59].

أما الآيات القرآنية التي يستخرج منها العبادي الإعجاز العلمي، فهي الآية التي تقول «هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينشيء السحاب بالثقال»(الرعد: 12)، والآية التي تقول: «وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فإنـزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون (الأعراف: 57).

ووجه الإعجاز في هاتين الآيتين مصطلح «السحاب الثقال» وهو وصف لنوع من السحاب «محمل بكميات كبيرة من الماء، فلا تكاد تطير في الهواء بسبب ثقلها، ولذا نراها قريبة من سطح الأرض»[60].

أما الإعجاز فيتحدد في حديث العلوم الحديثة عن نوع من السحاب أسمته بـ«السحب الثقيلة» heavy clouds. ويعد حديث علمي شيق ودقيق لما اكتشفه العلماء حديثاً حول السحب وشرح

(59) العبادي، منصور أبو شريعة: «وينشيء السحاب الثقال - معجزة علمية»، مقالة ضمن موقع «موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، باب الإعجاز العلمي، تفريعه الأرض وعلوم البحار، عنوان الموقع: www.quran-m.com. وقد بلغ عدد مشاهدي هذا المقال خلال شهرين نحو 7300 مشاهد بحسب بيانات الموقع.

(60) المرجع نفسه: الموقع نفسه.

مبسط لآليات الكيمياء والفيزياءالتي تكون السحب، وتقديمه لأرقام علمية دقيقة عن كمية الماء المتبخر خلال العام الواحد، وكمية الطاقة التي تحتاجها عمليات التبخر، وتوزع مياه السحب على اليابسة والماء، ينتهي الدكتور العبادي إلى أن الآيات القرآنية السابقة «مطابقة لما اكتشفه العلماء من حقائق علمية عن السحب»[61].

نتوقف لتسجيل الملاحظات التالية بعد استعراضنا لهذين المثالين:

1 - إن القرآن الكريم كتاب في العقيدة والدين، وليس كتاباً في جزئيات المسائل العلمية. وعلى ذلك فإن هناك مبالغة كبيرة في تفسر الاكتشافات العلمية عن طريق الآيات القرآنية. فالحديث عن ظواهر طبيعية يردا منه الوعظ والتفكُّر وحث الإنسان على التواضع وتذكيره بخالقه، ولا يراد منه تقديم حديث فيزيائي أو كيميائي أو فلكي لتفسير ظواهر الكون، ولو أراد القرآن هذا الأمر لكان حديثه مختلفاً، ولقدم معلومات وتفسيرات دقيقة حاسمة تفحم كل مشكك.

2 - إن الطريقة التي لاحظناها في استخراج الحقائق العلمية من الآيات القرآنية، طريقة ليست منطقية، وتفتقر إلى أدنى الشروط العلمية. فالحديث عن أن القرآن يحتوي على الحقائق العلمية الحديثة، لا بد أن يكون هو نفسه حديثاً علمياً، وهذا شرط غير متوفر في النصين السابقين. فحديث القرآن الكريم عن أن الثمار مختلفاً ألوانها، لا يحتوي على حديث عن الصبغيات ولا عن العمليات الكيميائية ودور الشمس في عملية التحول، وأن الدكتور موسى أتى بهذا الكلام من علمه الذي تعلمه في الجامعة ولم يأتِ به من القرآن الكريم، ولو أن علم النبات مازال في مرحلة مبكرة ولم يتوصل إلى معرفة الصبغيات

(61) المرجع السابق: الموقع نفسه.

لما استطاع الدكتور موسى استخراج القول بالصبغيات من الآيات الكريمة. ثم إن اختلاف ألوان الثمرة في مراحل نموها يعرفه جميع البشر حتى قبل ظهور القرآن الكريم، وبالتالي أين هي المعجزة في حديث القرآن الكريم عن معلومة يعرفها كل سكان العالم منذ أقدم العصور.

ويقال مثل هذا الأمر على معجزة الدكتور العبادي، فحديث القرآن عن السحاب الثقال، يعرفه جميع البشر، وكل الشعوب تطلق ألفاظ السحاب الثقيل أو الأسود أو المنخفض، على أنواع معينة من السحاب، بل إن القرويين البسيطين يعرفون عشرات الأسماء للسحب، ويكاد يعرفون السحب الممطرة من غيرها، من ألوانها وطريقة تحركها في السماء والجهة القادمة منها. أما استخراجه لمعجزة من كلام القرآن عن السحب، فهو استخراج ليس هناك ما يؤيده، لأن القرآن لم يتحدث عن دور الشمس وبخار الماء في تشكل الغيوم، بل إنه لم يتحدث عن آليات تشكل هذه الغيوم أصلاً. وبالتالي ليس هناك ما يبرر كلام الدكتور العبادي عن وجود معجزة في حديث القرآن عن هذه الغيوم.

هذا وقد تنبه عدد من رجال الدين المستنيرين لهذه المبالغات، التي لا يراد منها إعلاء منزلة القرآن، بقدر ما يراد منها جلب الشهرة الشخصية للقائلين بها، وسعيهم للجمع بين المكانة العلمية والمكانة الدينية، حتى يحصل على أكبر قدر ممكن من الشهرة. سيما وأن الحديث عن المعجزات يستهوي عدد كبير من الناس ويثير فضولهم.

حتى أن البحث المحموم عن المعجزات أدى إلى ظهور عدد كبير من المعجزات المستندة إلى شاهدات غير دقيقة، ومبالغة في التبسيط، ناهيك عن تركيب الصور والتلاعب بأفلام الفيديو ونشر الإشاعات التي لا أساس لها من الصحة، وتحويل المغالطات إلى

حقائق علمية.. الخ.

ولعل أشهر هذه المعجزات معجزة سماع رائد الفضاء الأمريكي نيل أرمسترونغ للآذن على سطح القمر وإسلامه إثر ذلك. وتقول هذه المعجزة إن رائد الفضاء المذكور وبينما كان يسير في أحد شوارع القاهرة سمع صوت المؤذن، فسأل مرافقه: ما هذا الصوت وماذا يقول؟ أجابه المرافق: إنه يدعو المسلمين إلى الصلاة، فقال: ولكنه الصوت نفسه الذي سمعته وأنا أسير فوق سطح القمر، ثم أشهر الرائد إسلامه، وقد ردت وكالة الفضاء الأمريكية على هذا الإسلام بالاستغناء عن خدمات رائد الفضاء الذي رد على الوكالة بقوله: «فقدت عملي لكني وجدت الله». وقد وصلت شهرة هذه القصة أن إحدى المدارس الحكومية أدخلتها إلى مناهج المرحلة الابتدائية[62].

ويحدثنا الصحفي والكاتب شوقي رافع عن الرد الذي تلقاه من أرمسترونغ نفسه على أسئلته التي وجهها له بخصوص سماع الآذان وإسلامه، والذي جاء فيه «فأنا لم أعتنق الإسلام، وأنا لم أسمع صوت الآذان، أو أي صوت آخر على سطح القمر، كما أنني لم أقم في حياتي بزيارة مصر»[63]. وما يثير الانتباه في حديث رافع، أنه عندما طلب من الصحف التي نشرت الخبر تصحيحه، ونشر رد أرمسترونغ، امتنعت عن النشر، وقال أحد محرريها «لو نشرنا الرد لقامت علينا القيامة وسيعتبرنا الكثيرون أننا رددناه عن إسلامه»[64].

2 - تفسير الاكتشافات والنظريات العلمية المعاصرة بآيات من القرآن

(62) رافع، شوقي: «الرقابة في مواجهة الطوفان»، مجلة العربي، وزارة الإعلام الكويتية، العدد 417، 1993، الموقع الإلكتروني للمجلة.
(63) المرجع نفسه: الموقع نفسه.
(64) المرجع نفسه: الموقع نفسه.

الكريم: والأمثلة على هذا النوع من المعجزات يقدر بعشرات الآلاف، وهذه بعض النماذج:

1 «- الآية الكريمة التي تقول: «أولم يرَ الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما» (الأنبياء: 30)، إذ تحتوي هذه الآية على إعجاز علمي يتمثل في «تقريرها بأن نشأة الكون بدأت إثر الانفجار العظيم بعد أن كان كتلة واحدة متصلة، وهذا ما أوضحته وأكدته دراسات الفلكيين وصور الأقمار الصناعية في نهاية القرن العشرين»[65]. والمقصود بذلك أن الآية السابقة تحتوي النظرية العلمية الحديثة في تفسير نشأة الكون والتي قال بها العالم البلجيكي لومتير عام 1927، والتي تقول بأن الكون كان في نشأته كتلة غازية عظيمة الكثافة واللمعان والحرارة، ثم بتأثير الضغط الهائل المتأتي من شدة حرارتها حدث انفجار في الكتلة ففتتها وقذفها مع أجزائها في كل اتجاه، فتكونت مع مرور الوقت الكواكب والنجوم والمجرات، التي يمكن أن يقدر عددها بالمليارات، كما تبين هذه النظرية أن الكون كان قبل خمسة عشر مليار سنة تقريباً، كتلة شديدة الحرارة. بحجم كرة لا يبلغ قطرها جزءاً من الألف من السنتيمتر[66].

2» - الآية الكريمة التي تقول: «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب» (النمل: 88). تحتوي هذه الآية على إعجاز علمي هو «أنها إشارت لدوران الأرض من خلال دلالة قوله تعالى (وهي تمر مرالسحاب) على ذلك، وهو ما كشف عنه العلم في القرن السابع عشر الميلادي»[67].

---

(65) راجع: موقع «مكنون الإعجاز العلمي»، باب الفلك، مقال «الانفجار العظيم». عنوان الموقع: www. Maknon. com.

(66) المرجع نفسه: الموقع نفسه.

(67) المرجع نفسه: الموقع نفسه، باب الفلك، مقالة «دوران الأرض».

فالآية السابقة «فيها إشارة صريحة إلى أن الجبال تدور دوراناً سريعاً كالسحاب، لكن الإنسان يراها ثابتة مستقرة، وها هو العلم يثبت أن الأرض تدور بمن عليها من مخلوقات جامدة وحية بنفس السرعة، فلذلك نحسب الجبال ثابتة، بينما هي في حقيقتها تدور مع الأرض»[68].

بعد استعراضنا لهذين المثالين يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

1 - إن الآيات السابقة لا تتضمن القول بالاكتشافات العلمية التي نسبت إليها بطريقة لا علمية ولا منطقية. فالقول بأن الله سبحانه وتعالى فتق السماء عن الأرض هو قول مجازي لأنه ليس للسماء كتلة جامدة بل هي مجرد غازات، وهذا يعني أنه ليس هناك حدود فاصلة واضحة بين السماء والأرض. كما أن الآية لا تتضمن أي كلام يتحدث عن نشوء الكون عن طريق نظرية الانفجار العظيم، ولا عن عمر الكون أو كتلته أو اتساعه، بل هي تحدثت عن ذرة من ذراته، وهذه الذرة هي الأرض كما تقول نظرية الانفجار العظيم نفسها. يضاف إلى ذلك أن اللغة التي يتحدث بها القرآن لغة ميتافيزيقية، في حين أن طبيعة العلوم اليوم هي فيزيائية ورياضية، وأن من ليس له دراية بالرياضيات ومعادلاتها المجردة، ليس في وسعه اليوم أن يستطيع تفسير الطبيعة، وبالتالي فإن قلب الحديث الميتافيزيقي الوعظي إلى حديث رياضي وفيزيائي غير مقبول لا علميا ولا دينياً ولا منطقياً.

2 - إن الاكتشافات العلمية هي جهد بشري يقوم على عدد هائل من التجارب والملاحظات والمعادلات الرياضية ووضع الفرضيات العلمية، أما نصوص القرآن الكريم فليس لها مثل هذه الاهتمامات،

(68) المرجع نفسه: الموقع نفسه.

لأنها نصوص أخلاقية تدعو إلى مكارم الأخلاق والعيش وفق مبادئ العدل والمساواة. بمعنى أن هموم القرآن هموم دينية وأخلاقية وليست هموم علمية، كما تحاول عقلية الإعجاز العلمي أن توهمنا بذلك.

3 - إن النظريات والاكتشافات العلمية ليست ثابتة ومطلقة بل إنها تتغير ويعاد النظر فيها في كثير من الأحيان، حتى أن هناك نظريات علمية أثبت بطلانها، على الرغم من أن البشرية آمنت بها لقرون طويلة، وبالتالي كيف نسند معرفة تجريبية نسبية إلى نصوص دينية مطلقة، وماذا لو تم اكتشاف أن نظرية الانفجار العظيم غير صحيحة على سبيل المثال، هل سنقول أن الآيات الكريمة غير صحيحة، أم سنعيد تأويل تلك الآيات بما يتناسب والاكتشاف الجديد، وإذا لجأنا إلى الطريقة الثانية، فما هي الفائدة من تأويل الآيات تأويلاً علمياً وفيزيقياًوكيميائياً، إذ كنا سنغير من دلالة الآيات ومعانيها بحسب حركة تطور العلوم والاكتشافات الجديدة التي تحدث في هذا العصر أو ذاك.

وهذا يعني أن تأويل الآيات واستخراج النظريات الفيزيائية والكيميائية منها، هو تأويل يعتمد على مسلمة غير صحيحة مفادها أن كل العلوم والمعارف يمكن أن نجد سند لها في القرآن. وهذه مسلمة يمكن لكل الشعوب في الأرض التي تعتمدها في تفسير كتبها المقدسة، سماوية كانت أم أرضية، إذا اعتمدت على الطريقة اللاعلمية واللاعقلية في التفكير بنصوصها الدينية، بل إن هذه الطريقة في التفسير مارسها اليهود في تأويلهم للتوراة والمسيحيين في تأويلهم للإنجيل في أوقات سابقة.

4 - إن استخراج المعجزات العلمية من القرآن بغير أدلة علمية وتجريبية

ومنطقية واضحة وصريحة وتتماشى مع حركة العلم المعاصرة، مخالف حتى لتعاليم القرآن الكريم، لأن فيها تجني على القرآن وتقويله ما لم يقله، ومخالفة حتى لقواعد التفكير السليم. ناهيك عن أنها ستقلل من شأن المسلمين وتظهرهم وكأنهم دراويش أو لا عقلانيين أو بسطاء وسُذَّج. فإذا تأمل غير المسلم المعجزات التي ذكرناها، فإنه سرعان ما ينتابه قلق شديد من تجاهل الآلية التي تم بموجبها استخراج المعجزات لأبسط قواعد التفكير العقلي، وعدم إدراكها لماهية الاكتشافات العلمية الحديثة، كما سيندهش من الطريقة العاطفية والوجدانية في تقديم الاكتشافات العلمية.

5 - إن عقلية تقديم معجزات علمية من القرآن الكريم، هي عقلية سياسية، يراد منها - كما ذكرنا سابقاً - ترسيخ سلطة رجال الدين، وسحب البساط من تحت أقدام العلماء والفكر العلمي الحديث. وهذا يعني أن الفقهاء ما زالوا يعتقدون أن العلم يخالف الدين، إلا إذا تم استخراجه أو التأكيد عليه من داخل النصوص الدينية. أي أن الفقهاء لا يقبلوا بالعلم إلا إذا أصبحوا هم الناطقون باسمه والمشرعون لنظرياته. كما يعني ثانياً أن الفقهاء مستعدين، لمحاربة تجذير وتوطين العقلية العلمية الحديثة في عقول ومخابر وجامعات المسلمين، لأنها عقلية تعطي لقدرات الإنسان العقلية والاستنتاجية حرية كبيرة، بحيث يصبح العلماء هم الناطقون باسم المعرفة المعاصرة، وهذا أمر يقلق الفقهاء ويضج مضجعهم ويثير المخاوف في نفوسهم. ويبدو أن هذه المخاوف هي التي دفعتهم لاختلاق عقلية الإعجاز العلمي، كوسيلة للالتفاف على جهد العلم والعلماء وإفراغه من مضمونه العلمي، وإرغامهم على حشوه بمضمون لا علمي، يعتمد على المبالغات والتوهيمات والاستنتاجات الساذجة.

فالإدعاء بإسلامية المعرفة «ما هي إلا محاولة تهدف إلى هيمنة

الإسلاميين على الحياة الدنيا، بعد هيمنتهم على الآخرة، بمعنى أن إسلامية المعرفة حيلة فكرية لجماعات الإسلام السياسي، تسعى إلى احتكار الحياة الفكرية والثقافية واستبعاد الآخرين من كافة الميادين»[69].

3 - إنشاء علوم إسلامية:

ونقصد بهذا التوجه مجموعة الكتابات التي تتحدث عن علوم إسلامية من قبيل: علم النفس الإسلامي، علم الاقتصاد الإسلامي، علم الاجتماع الإسلامي، علم الإحصاء الإسلامي.. الخ. ويقوم هذا الاتجاه على استخراج مناهج وقواعد ومبادئ العلوم المختلفة من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وغايته من ذلك إنشاء علوم خاصة بالمسلمين، تتوافق مع قيمنا وعقائدنا وحضارتنا، ورفض العلوم الغربية المادية، التي لم تجلب للغرب سوى الإلحاد والفسق والانحلال الأخلاقي.

ولم يقتصر هذا التوجه على إقامة علوم إنسانية إسلامية، بل تعدى ذلك في بعض الأحيان إلى إقامة علوم طبية وفلكية وطبيعية إسلامية. فأخذ بعض المفسرين المشهورين يتحدّثون عن أن القلب وليس العقل هو مركز التفكير والمشاعر، وأخذ بعض الأطباء يتحدثون عن طب إسلامي، معتمدين في ذلك على مجموعة النصائح الطبية الموجودة في القرآن والسنة، وهناك من أخذ يتحدث عن «علم التغذية الإسلامي»، بالاستناد إلى مجموعة النصائح الموجودة في التراث الإسلامي، والخاصة بالتغذية وفوائد العسل وبعض النباتات.

وينطلق كل المنخرطين في هذا التوجه من مسلمتين أساسيتين:

---

(69) الرفاعي، عبد الجبار: تساؤل حول إسلامية المعرفة - ضمن مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، العدد 23، 2008، ص 278.

الأولى: إن للعلوم والمعارف هوية دينية. ونذكر هنا أن هذا الربط بين العلم والدين أو القومية أو العرق، توجه موجود لدى معظم شعوب العالم، ولا يقتصر على الإسلام.

الثانية: أن النصوص الإسلامية تحتوي على إمكانية استخراج العلم منها في كل العصور. لينتهي هذا التوجه إلى أن لكل دين علم خاص به، مثلما أن لكل علم دين خاص به. ومن أهم المنظرين لهذا التوجه: **مصطفى محمود، ويوسف القرضاوي في مصر، وطه عبد الرحمن، وأبو يعرب المرزوقي في المغرب، ومحمد سعيد رمضان البوطي في سورية.**

وسنأخذ أمثلة على هذا التوجه علمين إثنين هما: علم النفس الإسلامي وعلم الاقتصاد الإسلامي.

1" - علم النفس الإسلامي: يعدّ المفكر الإسلامي مصطفى محمود أهم القائلين والمنظرين لهذا العلم، ويطلق عليه اسم «علم نفس القرآن». والفرق بين علم النفس الحديث لدى فرويد وأدلر وبين علم نفس القرآن هذا، أن الأول يفتقد للشمول والنظرة الواسعة الكلية، ويسجن النفس داخل إطار الخبرة المادية والملذات والشهوات[70]، دون أدنى اهتمام بأن النفس «تحيا في محيط آخر خفي وإنها يمكن أن تكون محلاً لمخاطبة الملائكة ووسوسة الشياطين ومكالمة الرب جل جلاله»[71]. فعلم نفس القرآن ينطلق من أن أفضل حل لمشكلات الإنسان النفسية هو تركه للماديات والشهوانيات، وسعيه لطلب وجه الله، لأن الله هو منبع الأخلاق والرحمة والرأفة والمودة والكرم[72].

(70) محمود، مصطفى: علم نفس قرآني جديد، دار أخبار اليوم، سلسلة كتاب اليوم، القاهرة، 1998، ص 20.

(71) المرجع نفسه: ص 20.

(72) محمود، مصطفى: علم نفس قرآني جديد...، المرجع السابق: ص 21.

ويؤدي هذا الاختلاف في المنهج إلى الاختلاف في رؤية أسباب الأمراض النفسية وعلاجها، فإذا كان العذاب النفسي عند فرويد وزملائه يعود إلى حرمان النفس من الملذات المادية، فإن علم النفس القرآني ينظر إلى العذاب نظرة إيجابية، لأنه «قد يكون ابتلاءً وامتحاناً من الخالق الذي خلق»[73]. وإذا كان فرويد لا يرى إمكانية لتغيير النفس، لأنها أخذت شكلها النهائي في السنوات الأولى من عمرها، وأن كل ما نستطيع فعله هو إخراج المكبوت من الوعي أو فتح نوافذ للتنفيس والتعبير وتخفيف التوتر وما إلى ذلك، فإن علم النفس القرآني يؤمن بإمكانية تبديل النفس بشكل كامل وجوهري، وإخراجها من ظلمة الأوهام إلى أنوار الحضرة الإلهية، ومن حضيض الشهوانية إلى ذروة الكمالات الخلقية[74].

وكما أن للعلاج في علم النفس الحديث طريقة ومذهب فكذلك لعلم النفس القرآني منهج ومراحل في علاج المشاكل النفسية، وهي بحسب محمود ثلاث مراحل:

الأولى: تخليص النفس من عاداتها المذمومة أو الاعتراف بالذنوب والعيوب، وإخراج هذه العيوب إلى النور.

الثانية: التوبة وقطع الصلة بالماضي والندم على ما فات.

الثالثة: مجاهدة الميول النفسية المريضة بأضدادها، وذلك بترويض النفس الشحيحة على الإنفاق، وإكراه النفس الشهوانية على التعفف، ودفع النفس الأنانية إلى البذل والتضحية[75].

ولا تنجح هذه المراحل الثلاث إلا بطلب المدد والعون من الله،

---

(73) المرجع نفسه: ص 20.

(74) المرجع نفسه: ص 21.

(75) محمود، مصطفى: علم نفس قرآني جديد..، المرجع السابق، ص ص 21 – 22.

وبالصلاة والخشوع والخضوع والفناء في محبة الله ركوعاً وسجوداً في توحيد كامل، وعندها فقط يتبدل القلق إلى سكون والفزع إلى طمأنينة[76]، أما ذروة العلاج النفسي في الإسلام فهي «الذكر»، ذكر الله بالقلب واللسان والجوارح والسلوك والعمل، واستشعار الحضرة الإلهية على الدوام وطوال الوقت في كل قول وفعل[77].

هكذا يتوصل محمود إلى علم نفس قرآني مخالف تماماً لعلم النفس الحديث في المنهج والرؤية والمبادئ. فإذا كان الإحساس بالذنب عند فرويد مرضاً، والتوبة نكوصاً، والندم تعقيداً، والصبر على المكاره بروداً، وقمع الشهوات كبتاً له عواقبه الوخيمة، فإن علم النفس القرآني - والدين الإسلامي عموماً «يعلمنا أن قمع الشهوات هو شاهد على سلامة النفس واقتدارها، وأن الإحساس بالذنب علامة صحة، وأن التوبة موقف، تدل جميعها على فطرة سوية أدركت الله وعرفت أنه دائماً مع الحق والعدل والخير»[78].

ويذهب علم النفس القرآني إلى أن ماضي الطفولة ليس هو الحاكم على الإنسان، فلا حاكم إلا الله، وبفضله يمكن التخلص من أي مشكلة[79]. أما النسيان فهو ليس مرضاً ينتج من عدم الاهتمام أو كون الموضوع المطلوب تذكره مؤلماً، بل لا بد من النظر إلى موضوع النسيان في «إطار العلاقة بالله، فمن كان قريباً من ربه ذاكراً له على الدوام كانت قدراته دائماً مكتملة وحاضرة وجاهزة لا ينسى شيئاً ولا يغيب عن باله شيء لأنه في دائرة النور... أما البعد عن الله فيدخل

(76) المرجع نفسه: ص 22.
(77) المرجع نفسه: ص ص 22 – 23.
(78) محمود، مصطفى: من أسرار القرآن، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص 49.
(79) المرجع نفسه: ص 56.

صاحبه في دائرة الظلمة ويجعله من أهل الغفلة»[80].

من الواضح أن محمود لا يريد تأسيس علم نفس قرآني، بقدر ما يسعى لتأسيس جيل إسلامي مغترب روحياً ومستلب سياسياً واجتماعياً، جيل عاجز عن مواجهة الصعاب والمشاكل القاسية التي تفرضها علينا الحياة التي تزداد تعقيداً يوماً بعد يوم. فهو لا يقدم شيئاً للشباب المسلم إلا تعليمهم كيفية الهروب من هذه المشاكل، من خلال دعوته لهم للدخول في عالم التصوف والزهد والرهبنة، الذي يدعو للخلاص الفردي للشخصية وهروبها من حل مشاكلها الواقعية. فالعَالم الرومانسي الجميل الذي يرسمه محمود يقرّب الإنسان من الله إلى أعلى درجة ممكنة، حيث يتنعم المؤمن بدائرة النور والكمالات الخلقية واستشعار الحضرة الإلهية على الدوام، غير أن محمود نسي أن الإنسان بحاجة لأن يبني علاقة متوازنة مع البشر أنفسهم ويحصل على حقوقه التي يريدون النيل منها، لا أن يهرب منهم إلى ملكوت الله. فإقامة علاقة حميمة مع الله على طريقة المتصوفة والزهاد، لن تحل مشكلات الإنسان العربي المعاصر، سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية، لأن الفقر والبطالة والتخلف والأمية ونهب ثروات الأوطان والاستبداد السياسي الذي عشش في بلادنا الإسلامية، سيبقى له تأثير تدميري على نفسية المسلم واستقراره الروحي.

فكيف سيدرب محمود النفس الشحيحة على الإنفاق، إذا كان المسلمون يعانون من الفقر والبطالة وتدني المردود الاقتصادي، وكيف سيدربها على البذل وهي لا تملك شيئاً. ثم لماذا كل هذا الإلحاح على التضحية ومنع النفس من التنعم بالملذات، فهل هذا

(80) محمود، مصطفى: من أسرار القرآن، المرجع السابق، ص 52.

حرام؟ أم أنه لم يقرأ الآيات التي تبجل الحياة والتنعم بالأرزاق والملذات التي منحها الله لعباده.

إلى جانب ذلك، فإن مراحل العلاج النفسي عند محمود معروفة تاريخياً واستخدمها رجال الدين في الإسلام والمسيحية واليهودية ومختلف الديانات الأخرى، لتهدئ من روع المحرومين والمسحوقين والمظلومين، وجعلهم يتعايشوا مع هذه الأوضاع، من خلال إقناعهم بأن هناك ما هو أثمن من هذه الحياة وهو التقرب من الله. ولذلك فإن الذي يقرأ علم نفس القرآن قد يشعر بالراحة النفسية وبالخلاص الروحي، ولكنه لا يعرف أنه أصبح راضياً عن كل المظالم والحيف الذي يلحق به، فهو لم يعد يعير أي أهمية للدنيا طالما أنه مع الله في عالمه الرومانسي الجميل. يضاف إلى ذلك فإن الاعتراف بالذنب للتخلص من عذاب الضمير، أمر موجود لدى الكنيسة التي كانت تعطي صكوك الغفران للمعترفين بذنوبهم، مقابل أن يقدم المذنب المال للقائمين عليها. أما مجاهدة الملذات والشهوات، فأمر موجود لدى كل المدارس الصوفية والأخلاقية اليونانية والفارسية والهندية. وأما التوبة وقطع الصلة بالماضي، فهي أمور لا يكاد يمر يوم إلا يطالبنا بها الأب في المنـزل، والمعلم في المدرسة، وصاحب العمل في علمه، وصاحب الأرض في حقوله، ومديرنا في مؤسسته، وشيوخنا في الجوامع، بل إن المؤسسات السياسية والأمنية لا تخرج أي سجين رأي إلا بعد أن يعلن توبته وندمه، وتأخذ منه تعهد بعدم العودة إلى ممارسة العمل السياسي. الأمر الذي يبين الشبه بين أسلوب العمل الفقهي وأسلوب العمل الأمني.

إلى جانب ذلك، فإن القول بأن الإكثار من ذكر الله يريح النفس ويهدئ الخواطر، أمر يعرفه جميع المؤمنين في العالم وتقره كل

الكتب السماوية، ويمكن تأكيده من خلال مئات الآيات القرآنية، وبالتالي فهو أمر معروف وليس بحاجة إلى محمود حتى يقدمه لنا على أنه إستراتيجية علمية جديدة.

هكذا نجد أن تسمية محمود لمجموعة القواعد والمبادئ الصوفية التي قدمها لنا في كتاب «علم نفس قرآني جديد»، ليست أكثر من محاكاة للعلوم الاجتماعية الحديثة، ومحاولة إلباس الدين لباساً علمياً، حتى يعطي انطباعاً بأن الدين الإسلامي يحوي داخله علوم كثيرة ومنها علم النفس. وهي مهمة لم يهتم بها القرآن نفسه.

2 - علم الاقتصاد الإسلامي: تنطلق معظم الدراسات والآراء القائلة بإمكانية قيام علم اقتصاد إسلامي[81]، من أن تعاليم الدين الإسلامي وشريعته يجب تطبيقها على مختلف المجالات الاقتصادية والمعاملات المالية والنشاطات التجارية للبشر. وأن هذا التطبيق وحده الكفيل بحل المشاكل الاقتصادية المعاصرة من فقر وبطالة واستغلال، وهيمنة قوى الاستغلال العالمي على البلدان الأخرى.

كما أن هذا التطبيق هو الكفيل بحل المشكلات الاقتصادية للعالم الغربـي نفسه، لأن تمادي الاقتصاد العالمي في طلب الماديات واعتماده الجشع والأنانية، هو الذي خلق الكثير من المشاكل الاقتصادية للفرد والمجتمع الغربـي.

فعلم الاقتصاد الإسلامي يشمل جميع البشر ولا يقتصر على المسلمين وحدهم، لأن «الاقتصاد الإسلامي كعلم يشتمل على

(81) ومن هذه الدراسات نذكر: الاقتصاد الإسلامي - مدخل ومنهج للدكتور عيسى عبـده، الوجيز فـي الاقتصاد الإسـلامي للدكتـور محمد شـوقي الفخري، دور القيـم والأخلاق في الاقتصاد الإسـلامي للدكتور يوسـف قرضاوي، الاقتصاد الإسلامي بين البحث والنظرية والتطبيق للدكتورة زينب صالح الأشوم، أصول علم الاقتصاد الإسلاميللدكتور أحمد صفي الدين عوض.

النظرية الإلهية والتطبيق الفكري البشري..وهو أفضل مجال ووسيلة يمكن أن ترتفع بالكون والبشر إلى الوضع النموذجي الأمثل»[82]. وبالتالي فإن هذا العلم لا يراد منه حل مشاكل المسلمين الاقتصادية، وإقامة نظام اقتصادي يسمح للمسلمين بتحقيق حياة العدالة والمساواة والرفاه الاقتصادي، بعيداً عن الاستغلال والفقر والعوز، بل إن طموحاته تتعدى ذلك إلى إيجاد حلول للمشاكل الاقتصادية التي تعصف بالبشرية اليوم، وتسبب لها الأزمات الاقتصادية الواحدة بعد الأخرى. وهذا يعني أن الاقتصاد الإسلامي لا يمكن اعتباره فكر أو مذهب محدد، بل هو نظرية ثابتة تشتق جذورها من الأصول الشرعية لتوجه كل البشر[83]، لأنه علم «حيادي» يصلح لكل البشر بغض النظر عن دينهم أو عرقهم أو قوميتهم، كما أنه يصلح لكل زمان ومكان بغض النظر عن النظام الاقتصادي المتبع، والظروف الاقتصادية والاجتماعية لأي مجتمع من المجتمعات.

ويحاول غالبية القائلين بهذا العلم إقامته على شكل العلوم الدينية الأخرى، أي بالاستناد إلى القرآن والسنة وقصص الأنبياء وكتب الفقه والشريعة، وما أجمع عليه الفقهاء خلال تاريخ الحضارة الإسلامية. فنظرية الاقتصاد الإسلامي تختلف عن علم الاقتصاد الوضعي المعاصر في «أن مصدر المعلومات فيها إلهي، كما أن أساس محدداتها يتمثل في الأحكام الشرعية والتوجيهات الإسلامية»[84].

أما أسس علم لاقتصاد الإسلامي التي يمكن استخلاصها من الدراسات الاقتصادية الإسلامية يمكن تحديدها في النقاط التالية:

(82) الأشوم، زينب صالح: الاقتصاد الإسلامي بين البحث والنظرية والتطبيق، www.kotobarabia.com.

(83) المرجع نفسه: ص 36.

(84) المرجع نفسه: ص 237.

1 - العمل والإنتاج أساس التكسب وتلبية الحاجة المعيشية.
2 - الاقتصاد الإسلامي يقوم على الوسطية والاعتدال.
3 - تصنيف الأفعال والسلوكيات والممارسات الاقتصادية وفقاً للحلال والحرام.
4 - أولوية البدء بدرء السلبيات ثم تحقيق المصالح الإيجابية في مرحلة لاحقة.
5 - احترام الملكيات الفردية.
6 - رفض تركز الأموال والثروات في يد أقلية جشعة.
7 - المال هو مال الله يرزقه لمن يشاء.
8 - استنتاج الأسس المعاصرة للعلوم الاقتصادية والمالية من أفعال وسلوكيات ونصائح الصحابة وبعض الفقهاء وقصص الأنبياء[85].

وبعد جولة طويلة تحدثت فيها الباحثة الاقتصادية زينب الأشوم عن: الأهمية الاقتصادية لشجرة اليقطين، والشمس والقمر كموارد طبيعية ذات منافع اقتصادية، وأصول المعاملات الدولية مع الدول غير الإسلامية، وأسس التنمية في الإسلام، وجهل الناس لخفايا البركة، والعوامل التي تؤدي إلى زوالها من يمين كاذب والتعامل بالربا وعدم الزكاة، إلى جانب تبيان كيفية تصرف الإنسان بالمال بما يرضي الله لأنه هو المالك الحقيقي له، والضوابط التي على المسلم إتباعها في الإنفاق وأهمية الصدقات التطوعية،.. الخ، بعد هذه الجولة تنتهي الباحثة المذكورة إلى التأكيد على أن الموارد ومصادر الرزق إما من السماء أو من الأرض، وهذه المصادر لا تنفذ، إذ لا وجود لمشكلة محدودية الموارد في الاقتصاد الإسلامي[86]، وأماأسباب الحصول

(85) الأشوم، زينب صالح: الاقتصاد الإسلامي...، المرجع السابق: ص 751.
(86) المرجع نفسه: ص 751.

على الرزق في علم الاقتصاد الإسلامي فهي: الدعاء، الإنفاق في سبيل الله، الاستغفار والتوبة، تقوى الله، الشكر والعرفان بنعم الله، الالتزام بالإرشادات إلى حسن استخدام الموارد المتاحة، استجلاب الرزق بالوسيلة المناسبة[87]. أما أهم أسباب نقص الرزق في الإسلام فهي: التعامل بالربا، ارتكاب المعاصي، اتباع الشيطان، الكفر والجحود بنعم الله، كما يمكن أن تكون محدودية الرزق نوعاً من الاختبار الإلهي للإنسان[88].

وينتهي علم الاقتصاد الإسلامي - بحسب الأشعري - إلى الربط بين الرزق والنسل، إذ تبين لهذا العلم «وجود علاقة طردية بين التزايد السكاني (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة)، وبين الموارد، (ورزقكم من الطيبات)، وذلك على عكس ما ادعى مالتس في نظريته في السكان»[89].

وبعد هذا الاستعراض السريع لملامح علم الاقتصاد الإسلامي يمكن أن نتوقف عند الملاحظات التالية:

1 - إن استخراج نظرية اقتصادية واضحة المعالم والقواعد من النصوص الإسلامية هو تقوُّل على الإسلام وباسم الإسلام نفسه. فالنصوص الإسلامية من قرآن وسنة وكتب فقهية وتجربة حضارية، لا تحتمل القول بأن المسلمين حققوانظام اقتصادي مختلف بشكل كامل عن الشعوب الأخرى التي عاصروها. فتحريم الفائدة، كان موجود لدى الإسلام وفي بلاد اليونان والرومان. كما أن محاربة تركز الثروات في أيدي فئة قليلة من المجتمع، هدف ناضلت وتناضل من أجله

(87) الأشوم، زينب صالح: **الاقتصاد الإسلامي...**، المرجع السابق: ص 755.

(88) المرجع نفسه: ص ص756 - 757.

(89) المرجع نفسه: ص 758.

شعوب الأرض كافة منذ آلاف السنين وحتى يومنا هذا. وكون العمل أساس الرزق والكسب فهو أمر معروف عند حكماء الشعوب كافةً، القديمة منها والمعاصرة. كما أن وجود أنواع من الفوائد تفرضها الدولة على رعاياها لكي تضمن لهم الأمن والخدمات الاجتماعية لا يختلف كثيراً عن الزكاة، إلى جانب أن إعطاء الأغنياء قسماً من أموالهم للفقراء أمر محمود وتدعو له جميع الشعوب وفي كل الأزمان، ولا يقتصر على الإسلام وحده الذي أكد بدوره على التكافل الاجتماعي.وهذا يعني أن علم الاقتصاد الإسلامي يخلط بين النصوص الإسلامية ومجموعة النصائح التي قدمها القرآن الكريم، والرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة، وبين التجربة التاريخية والأعمال البشرية التي استخلص منها البشر أفضل الطرق للعيش والكسب.

2 - يعاني علم الاقتصاد الإسلامي من دور منطقي معيب. فهو يقوم من جهة على أساس رفض مبادئ علم الاقتصاد الحديث رفضاً قاطعاً، ويحمّله مسؤولية الأزمات الاقتصادية المعاصرة وانتشار البطالة والفقر، إلى جانب سياسات النهب التي تقوم بها الإمبرياليات الحديثة للشعوب الضعيفة. غير أن هذا العلم سرعان ما يعود من جهة ثانية إلى التأكيد على أن هناك الكثير من الأفكار والنظريات والمبادئ التي يقوم عليها علم الاقتصاد الحديث موجودة أصلاً في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، أو في كتب الفقهاء وبعض تصرفات الصحابة وكتابات بعض المفكرين الإسلاميين خلال مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية. فنظرية العرض والطلب المعاصرة، ومفهوم «معدل التضخم» وأثرهما على غلاء الأسعار، أمرين عرفهما وحللهما تقي الدين المقريزي (967هـ-845هـ) منذ القرن التاسع الهجري[90]،

(90) الأشوم، زينب صالح: الاقتصاد الإسلامي...، المرجع السابق: ص 478.

أما نظرية التنمية المطردة «التي يقول بها الاقتصاديون المعاصرون فقد تبين أن رائدها الحقيقي هو أبو الحسن علي الماوردي، أما آدم سميث - وهو أبو الاقتصاد المعاصر - فقد «استمد كثيراً مما كتب في الاقتصاد من كتابات العرب ومنهم الماوردي»[91].

إلى جانب ذلك فإن إستراتيجية منظمة العمل الدولية الحديثة في تحديد الحاجات الأساسية كإحدى وسائل الهجوم على الفقر، موجودة بكامل تفاصيلها في كتابات محمد بن الحسن الشيباني (132هـ - 189هـ)[92]. أما الضوابط التي تفرضها اليوم اتفاقية الجات ومنظمة التجارة العالمية من شفافية وإلغاء للحواجز الجمركية فقد تحدث عنها بالتفصيل أبو الفضل جعفر علي الدمشقي منذ القرن السادس الهجري[93].

3 - أما أهم نقص يعاني منه علم الاقتصاد الإسلامي فهو ربطه الاقتصاد بالأخلاق والدين وليس بالسياسة. فالأخلاق في المجتمع تأخذ ملامحها من شكل وطبيعة النظام السياسي الذي يسيطر على المجتمع، لأن الأخلاق غير مستقلة عن السياسية، والسياسة تلعب دوراً كبيراً في مختلف المجالات الاقتصادية والأخلاقية ومضمون الوعي الديني للناس. وهذا يعني أن النظام الاقتصادي لا يأخذ مضمونه ومبادئه من الدين والأخلاق وإنما من النظام السياسي. فأسباب البطالة والفقر ونهب ثروات شعوبنا لا تعود إلى أن الناس توقفوا عن أداء الزكاة، وأخذوا يتعاملون بالربا، واتبعوا الكفر والشيطان، فهذه الأمور نتيجة للمشكلة السياسية والاقتصادية للمجتمع وليس سبباً لها، بل يعود إلى فساد الأنظمة السياسية

(91) الأشوم، زينب صالح: الاقتصاد الإسلامي...، المرجع السابق: ص 446.
(92) المرجع نفسه: ص 437.
(93) المرجع نفسه: ص 404.

وإفقارها لمجتمعاتها، وعدم جديتها في القيام ببرامج التنمية عبر إفراغها من مضمونها التنموي، وتحويلها إلى أداة للهيمنة عبر سربلة أموال التنمية إلى جيوب الموالين المتنفذين والفاسدين.

فالاقتصاد اليوم، مُسيطَر عليه من قبل الدولة، في غالبية البلدان العربية، وبما أن هذه الدولة تعاني من أنظمة سياسية فاسدة فإن الأوضاع الاقتصادية لشعوب تلك الدول بالتأكيد لن تكون بخير، سواء أكانت القوانين الاقتصادية في هذه الدول متوافقة مع الإسلام أم مخالفة له.

ثالثاً - في المشكلة السياسية للعلم:

بعد هذا التحليل للصراع السياسي على العلم، ومحاولة كل فريق امتلاكه والنطق باسمه، بغية توظيفه وتحويله إلى أداة لمساعدته في الهيمنة على المجتمع، لا بد من التوقف وتقديم الملاحظات التالية:

1 - السلطة السياسية ضد الفكر العلمي: فمن الواضح من تعامل السلطات السياسية العربية مع قضايا العلم والتعليم والمدارس والجامعات، إنها حوّلت كل المؤسسات العلمية التعليمية إلى مؤسسات إيديولوجية ليس لها من هدف سوى جذب المزيد من الناس، ودفعهم لتقديم الولاء والانخراط في أيديولوجية السلطة، والدفاع عنها. ولذلك نجد أن تدني مستوى التعليم واهتراء مناهجه ومؤسساته، لا يعد مشكلة بالنسبة لتلك السلطات، بقدر ما هو مطلب ضروري وأمر مقصود. ذلك أن قيام المؤسسات العلمية بأدوارها المطلوبة منها، أمر قد يؤدي إلى رفع كفاءة الوعي العلمي، وتفشي طرق التفكير العلمي بين الناس، وبشكل واسع. وهو أمر قد يزعزع الجمود الإيديولوجي والسياسي والاجتماعي التي تسعى السلطات إلى ترسيخه وإطالة أمده.

2- **الفقهاء يسيسون العلم:** لا يستطيع الفقهاء الوقوف ضد العلم ومناهجه واكتشافاته بشكل علني وصريح، ولذلك لجأوا إلى إستراتيجية القبول به وتحويل مضمونه إلى مضمون ديني، ودفع النصوص الشرعية بما هو ليس موجود فيها، من خلال إرغامها على النطق باسم الاكتشافات العلمية. فالفقهاء لا يستطيعون وحدهم مواجهة العلم والوقوف ضده، بل لجأوا إلى آيات القرآن من أجل الهيمنة على العلم وإفراغه من مضمونه السياسي والاجتماعي.

وهذه قضية تكشف عدم إخلاص الفقهاء للدين الإسلامي، عندما يتعلق الأمر بمصالحهم ونفوذهم. فقد ضحى كل رجال الدين بالمعنى الحقيقي لآيات القرآن، وأدخلوها في دهاليز غريبة وعجيبة، من أجل الهيمنة على العلم، وحتى لا يسحب البساط من تحت أقدامهم. فالفقهاء لا يستطيعوا إفراغ العلم من مضمونه إلاّ بالإلتفاف السياسي عن طريق القرآن، أي أنهم استقووا بالقرآن لكي يساعدهم على فرض هيمنتهم، وقد اتبعوا لذلك طرقاً عدة:

1"- **إنشاء العلم الديني:** إذ تم تحويل مدلول كلمات العلم والعلماء الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية إلى مضمون ديني، وأصبح هناك ما يعرف بـ«علماء الدين». وهو مصطلح وهمي، لأن العلوم الدينية التي يتحدث عنها الفقهاء ليس علوم بالمعنى الحقيقي لكلمة علم، فاستخراج الآراء الدينية حول الزكاة والصيام، وتحليل بعض المسائل المستجدة أو تحريمها لا يحتاج إلى اختصاص علمي دقيق، بل يحتاج إلى ثقافة دينية عامة، يمكن لجميع البشر أن يقوموا بها.

2"- **استخراج الاكتشافات العلمية من القرآن:** وهي إستراتيجية تعتمد على «البرهان خلفاً» أي إسقاط معنى معاصر على معنى قديم،

وتناول النصوص الإسلامية القديمة بلغة عصرية، الأمر الذي أدى إلى انتشار مغالطات ومبالغات غريبة عن العلم والدين معاً. وهذه طريقة استخدمها تاريخياً الذين ليس لديهم إيمان حقيقي بالدين. فطريقة إيجاد أدلة تجريبية وحسية للتأكّد من أن الله هو الذي خلق العالم، طريقة لجأ إليها الأنبياء لكي تطمأنَّ قلوبهم عندما طلبوا من الله بعض الأدلة الحسية، كما لجأ إليها حواريي النبـي عيسى عليه السلام. وفي الإسلام فإن الصحابة في بداية الدعوة وبعض المشككين بنبوة محمد عليه السلام طالبوه أيضاً بأدلة حسية، تثبت أنه يستطيع القيام بمعجزات.

وهـذا يعنـي أن لا يطلـب المعجزة ويهتـم بتركيبها إلا من لديهم شكوك وإيمانهم ضعيف، حتى أن المُطلّع على تاريخ الدعوة الإسلامية يجـد أن النـاس لـم يطلبـوا المعجـزات إلا في بداية الدعوة وسـنواتها الأولـى. فمـا بالكـم بمـن يركـب المعجزات بعد أكثر من أربعة عشـر قرناً من بداية الدعوة الإسلامية. يضاف إلى ذلك أن طريقة المعجزات طريقة غير علمية في التفكير، لأن مسألة إثبات أن ديانة ما صحيحة أم لا، أو إثبات فيما إذا كان الله هو الذي خلق العالم، مسألة لا يستطيع العلم المعاصر البت فيها، في وضعه الراهن. وقد بينّت كل الديانات السـماوية أن البراهيـن علـى وجـود اللـه هي براهين روحانيـة إيمانية، وليست براهين حسية أو تجريبية، وأن تقديم البراهين الحسية اقتصرت على الأنبياء. أما الفقهاء المعاصرون فيريدون أن يقوموا بالدور الذي قام به الأنبياء، وهم بذلك يسـعون إلى أمجادهم الشـخصية وشـهرتهم التي ستجلب لهم السلطة والمال وأشياء أخرى.

فالإيمـان الدينـي، كمـا هو موضّحٌ في عشـرات الآيـات الكريمة مسـألة تسـليمية وجدانية شـعورية روحية، وليسـت مسـألة تجريبية. إذ

لا تجدي معه فبركات بعض الفقهاء والمعجزات التي اكتشفوها، ولا يصدقها إلا من لديه إيمان مسبق وقناعة تامة بدين ما. فالمعجزات التي اكتشفها فقهاء الإسلام لا تقنع وتفحم إلا المسلمين، والمعجزات التي استخرجها رجال الدين المسيحي من الإنجيل، لا تقنع وتفحم إلا المسيحيين، وقل ذلك على كل الديانات الأخرى. حتى أن الأمر وصل إلى أن للشيعة معجزاتهم المختلفة عن معجزات السنة، وأن كل من الفريقين يؤمن بمعجزاته، ولا يرى بمعجزات الآخر أي إعجاز. وبالتالي فإن القول بالمعجزات هي قضية اجتماعية سياسية وليست دينية، لأن القائل بها لا يريد جلب المزيد من التأييد للدين أو الغيرة عليه، بقدر ما يريد جلب المزيد من المريدين له، وجعل اسمه على ألسنة وشفاه الناس أولاً، ويريد أن ينصّب نفسه الناطق باسم الدين والوصي عليه ثانياً.

هكذا نجد في نهاية هذا الفصل أن هناك شبه تفاهم بين كل من السلطة السياسة، ورجال الدين في مختلف توجهاتهم، على تحويل العلم من أداة للسيطرة على الطبيعة وتطوير الحياة الصناعية والزراعية، وفهم العالم بشكل سببي وتجريبي ورياضي، بعيداً عن الخرافات والأساطير، إلى أداة للسيطرة على المجتمع والحفاظ على التراتبيات الاجتماعية والتوزيعات الطائفية، وما تفرزه هذه التكوينات من جمود وتزييف للحياة والعقل. هكذا تم تحويل الدين الإسلامي، من أداة للنقد والتقدم وتغيير أوضاع التخلف والشرك، وإقامة مجتمع العدل والمساواة، كما أراد له الله ورسوله ذلك، إلى أداة تساعد الفئات المتنفذة في المجتمع على زيادة هيمنتها على وعي الناس وعقولهم وجعلهم يحققوا الانتصارات الوهمية، ويخوضوا المعارك التي ليس لها من وجود إلا في ذهن الفقهاء ورجال السياسة، وهي انتصارات

ومعارك يراد منها إقناع الناس عموماً أن لهذه الفئات فضلاً كبيراً على المجتمع والدين الإسلامي نفسه.

فالإيديولوجية الواحدة، كما يقول بيير أنار «يمكن أن تُستخدم لغايات متناقضة»، والتمييز بين أيديولوجية وأخرى لا يتم بحسب مضامينها الظاهرة فقط، بل حسب اندراجها في المجالات التاريخية والوظائف التي تقوم بها. وهذا يعني أن الدعوات للقول بعلم ديني، ومعنى كلمة علم وعلماء، تأخذ في كل مرحلة تاريخية معاني ومضامين مختلفة، بحسب المستخدمين السياسيين لهذه المصطلحات والأهداف التي يسعون إلى تحقيقها. وبالتالي فإن كل من يؤول ويفسر ويعيد بناء مصطلحات العلم والعلماء الواردة في القرآن الكريم، فإنه يقوم بذلك، ليس من موقع الغيرة على الدين الإسلامي، ومحاولة التأكيد على أن الإسلام دين علم، بل من موقع الدور الذي يريد أن يدشنه لنفسه داخل المجتمع، عن طريق الدين. فالفقهاء، نصبوا أنفسهم «علماء» للدين، وأوصياء عليه، ليس من أجل الدين، بل من أجل سلطة تسمح لهم بأن يكونوا أوصياء على المجتمع أيضاً. فالعلم الديني الذي نجده عند الفقهاء، هو لعبة وتكتيك ظهر بعد العصر الإسلامي الأول، وقد أنشأها الخلفاء والسلاطين، لكي يقوم الفقهاء من خلاله بترويض المجتمع ودفعه إلى تقديم الولاء للسلطة السياسية باسم الدين الإسلامي نفسه. ففئة الفقهاء لم يكن لها وجود في صدر الإسلام، وهي نشأت وظهرت تاريخياً لأهداف وغايات سياسية. وهذا يعني أن الفقهاء هي ظاهرة سياسية بامتياز تعيد تكوين وتوجيه وبناء كل شيء داخل المجتمع، بما يضمن الولاء والطاعة للسلطة السياسية.

أما عندما يتحول الفقهاء ورجال الدين إلى ثوار ومطالبين بالتغيير وقلب الأنظمة القائمة، فإنما يقوموا بذلك، لصالح فئة أخرى تعتقد أنها

أولى بتسلم السلطة السياسية من النظام القائم. إذ لا وجود لاختلاف حقيقي بين رجال الدين الثوار والموالين، فكل من الفئتين تسعى للهيمنة على المجتمع والاستيلاء على مجاله الأيديولوجي، لتحقيق أهداف واحدة ولا خلاف إلا باللاعبين. أما الاستراتيجيات والغايات والوسائل فهي تكاد تكون واحدة، فكل من الفريقين لا يؤمن بالعلم بوصفه أداة لتحرر المجتمعات مادياً ومعنوياً وثقافياً وعقلياً، بل بوصفه أداة للهيمنة والسيطرة على المجتمع مادياً ومعنوياً وثقافياً وعقلياً.

ويعني هذا بالمجمل، أن كل من الأنظمة السياسية ورجال الدين بمختلف فئاتهم، هم المسؤولون عن انتشار طرق التفكير اللاعقلية واللاعلمية، بل هم المنتجين والمنظرين الأساسيين لهذه الطرق، وهذا هو السر في بقاء هذه الطرق فاعلة وحيوية ومسيطرة على الوعي العام للناس، وعلى الرغم من أنَّ العالم العربي، أخذ يتعامل مع منجزات العلم الحديث منذ أكثر من قرن ونصفمن الزمان.

لماذا تراث عصر الخراب؟

يبقى التراث والتاريخ عموماً، من أكثر المجالات قرباً إلى قلوب الشعوب، لارتباطها الشديد بالهوية والشخصية الحضارية لأي أمة من الأمم. فكل الأمم تعتز بتاريخها وتراثها وتكنُّ له كل التقدير، وتحمّله الكثير من الصفات الحميدة، ولذلك نجدها تملؤه بالبطولات والتضحيات والأهداف السامية.

وهذا ما يفسر الصعوبة الكبيرة التي تواجهنا عندما نريد تكوين نظرة موضوعية حيادية عن تاريخهم وتراثهم.

فالحضارة الأوربية المعاصرة - مثلاً - وعلى الرغم من انفتاحها العقلاني وثوراتها العلمية والقيِّمية، إلا أنها أبقت على علاقة إيجابية وعاطفية مع تراث الحضارتين اليونانية والرومانية، بل واستندت إلى ذلك التراث في بنائها لأسس حضارتها الجديدة. حتى وصل الأمر إلى تعصب تلك الحضارة لتراثها اليوناني واعتباره «معجزة» في تاريخ البشرية، في حين اعتبرت تراث الشعوب الأخرى، تراثاً هامشياً وغير فاعل، لينتهي الأمر بفيلسوف كبير مثل هيجل إلى وصفه لحضارات وفلسفات وديانات الشرق بأنها: قاحلة ومجدبة ومجرد انغماس كامل في الخشوع وإحصاء محض للتعينات[1]، الأمر الذي أدى لاحقاً إلى ظهور ما يسمى بـ«المركزية الأوربية»، التي تذهب إلى أن الحضارة

(1) هيجل: تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997، ص 418.

هي ظاهرة أوربية بامتياز، دون أي اعتبار للمنجزات العلمية والفلسفية والحضارية للشعوب الأخرى، ولا سيما لشعوب الشرق والحضارة العربية الإسلامية.

أما مشكلة التراث في الثقافة العربية التقليدية والمعاصرة، فهي تحويله من موضوع يحظى بتقدير واعتزاز الناس إلى أداة للوصايا على المجتمع. فالذي يستطيع أن يفرض نفسه بوصفه المتحدث باسم التراث والوصي عليه، هو الذي يستطيع أن يسيطر على المجتمع، ويفرض عليه مصالحه وقيمه، باسم التراث نفسه.

وبذلك تحولت معرفة التراث من حاجة طبيعية لأي مجتمع يريد معرفة نفسه وماضيه، إلى مجال بيد السلطتين السياسية والدينية، تستخدمانه بوصفه إما أداةً للتجهيل وترسيخ الجمود وإذكاء روح التعصب، أو أداة للتنفيس والتسكين والتعويض عن حالة القهر والإذعان والفقر التي فرضتها على شعوبها، حيث تحوّل التراث إلى موضوع مزايدة، يبرر لتلك السلطتين شرعيتهما، على اعتبار أن تلك السلطتين هما اللتان تحميان التراث وتحكمان باسمه. ولذلك فقد لجأ رجال الدين والسياسة إلى فرض نظرة عاطفية ومثالية على التراث، الأمر الذي أدى إلى ارتفاعه إلى مراتب التقدير والتبجيل وبروزه، بوصفه مرجعاً دائماً لحياتنا ووجودنا وقيمنا. حتى أصبح التفكير أو التحليل أو النقد للمقدس التراثي خروجاً على قيم المجتمع وجريمة أخلاقية، لا بدَّ من نبذ مرتكبها.

فالثقافة العربية المعاصرة لم تعد تقبل أي كلام عن التراث سوى كلام البطولات والأمجاد، حتى لو كان الكلام موضوعياً، وعلمياً ويراد منه وضع التراث في سياقه التاريخي والواقعي، أو يريد الكشف عن المستفيدين من التراث، الذين يوظفونه لخدمة مصالحهم وزيادة

هيمنتهم على المجتمع. هكذا تحول التراث العربي الإسلامي إلى كيان لا بدَّ من الدفاع عنه وحمايته وإبراز كل إيجابياته، من أجل خدمة الفئات التي ربطت نفسها بالتراث، بل ووحدت بين وجودها وبينه، حتى أصبح هذا التراث أداة سياسية لفرض الأمن النفسي وجلب الموالين.

أما عندما يتم الحديث عن ضرورة البحث العلمي للتراث وإحيائه ودراسته وفق المناهج العلمية، فإن هذا الحديث مجرد حديث للاستهلاك وله أهداف معينة، لأن الفقهاء لا يقبلون القيام بأي دراسات علمية إلا في حدود كشفها عن البطولات والأمجاد، وكل ما هو إيجابي ويؤدي إلى الفخر والاعتزاز. أما البحوث العلمية الموضوعية التي تكشف عن المصالح السياسية المتداخلة مع نصوص التراث، وتنظر إلى التاريخ على أنه صراع بين فئات مختلفة داخل المجتمعات، وتحاول فصل التداخل بين الواقعي والأيديولوجي، وبين العاطفي والسياسي، وبين نصوص التراث ومصالح المهيمنين عليها، فإنها بحوث مذمومة ومغرضة، وينظر أليها على أنها تريد النيل من هويتنا والعبث بتراثنا.

وهذا واضح من الهجوم الكبير الذي تعرض له عدد من الدارسين الموضوعيين لتراثنا، أمثال: **محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، علي عبد الرزاق، محمد عابد الجابري، علي مبروك، أحمد البغدادي، الصادق النيهوم، خليل عبد الكريم**، وغيرهم الكثير. فمشكلة الفقهاء مع هؤلاء، والتي أدت إلى إصدار الفتاوى ضدهم ومحاصرتهم اجتماعياً وسياسياً، ليست في هؤلاء المفكرون الذين يريدون تحليل التراث وفق أدوات البحث العلمي المعاصرة، وليست في أنهم يريدون نزع صفة المقدس عن التراث، وتقديم

نظـرة علميـة إيجابيـة عنـه، بـل في أن هـذه الدراسـات والتحليلات ستؤدي إلـى النيل من سـلطة الفقهاء بوصفهـم الناطقين والأوصياء المطلقين على التراث.

ولم يقتصر هجوم الفقهاء المعاصرون على المفكرين التنويريين فقـط، بـل أمتـد هجومهم ليتنـاول «الأفـلام والمسلسـلات التاريخية» التي تتناول الحياة الثقافية والسياسـية والاجتماعية في عصور الإسـلام المختلفة. فبعد عرض بعض المسلسـلات التاريخية، سـرعان ما يبدأ الفقهاء بشـن الهجوم عليه عن طريق مجموعة من الفتاوى والخطوط الحمر، التي تمنع قيام مثل تلك الأعمال وتحرم مشاهدتها.

فقد تعرض فيلم «الرسـالة» للمخرج **مصطفى العقاد**، ومسلسـل «**خالد بن الوليد**» ومسلسـل «عمر»، وغيرها الكثير لسـيل جارف من الفتـاوى التـي تحـرم مشـاهدتها وترفـض تجسـيد الصحابة فـي أدوار يقـوم بهـا أناس عاديـين، ناهيك عن اتهام هذه الأعمال بـ«المغالطات التاريخيـة» و«الانحيـازات الإيديولوجيـة» و«الاسـتخفاف بالتـراث» و«المساس به».

وعلـى الرغـم مـن أن تلـك المسلسـلات والأفـلام، ركزت على الجوانب الإيجابية والخيِّرة في الشـخصيات التراثية الإسـلامية، وعلى الرغـم مـن أن النفـس العـام فـي هـذه الأعمـال، يحترم الشـخصيات الإسـلامية، ويقدمها على أنها شـخصيات إيجابية وأخلاقية وشـجاعة، إلا أن ذلـك لـم يغفـر لهـا، ولم يمنع الفقهاء، من إصدار الفتاوى التي تحرم تلك الأعمال أو تتبرأ منها أو تحذّر العامة من مشاهدتها.

وفـي الحقيقـة، لا يعـدو خـوف بعض الفقهاء مـن تلك الأعمال الدرامية، أن يكون مجرد محاولة للهيمنة على التراث والنطق باسمه، والخشية من أن يطّلع غالبية الجمهور المسلم على شخصيات الصحابة

عن كتب، وبطريقة موضوعية وواقعية، كما يخفي ذلك الخوف عدم رغبة الفقهاء في أن يعرف الناس معلومات حساسة عن أحداث ومواقف حرجة تاريخياً. فالفقهاء يحاولوا أن يحيطوا الشخصيات التاريخية الكبرى بهالة من التبجيل والتقديس، حتى لا يتجاسر كل من هب ودبّ في الحديث عنها، فالفقهاء المعاصرون يستفيدون كثيراً من ربط اسمهم بتلك الشخصيات، ولذلك يرفضوا أن يقترب منها أي أحد سواهم.

ولذلك تجد الفقهاء يرفضون كل الدراسات العلمية ويوجهون لها تهماً أيديولوجيةً أكثر من كونها دينية، وسياسية أكثر من كونها علمية، الأمر الذي يستدعي مقاربة مجموعة من الأسئلة التي لا بدَّ من التوقف عندها وتحليلها بهدف كشف الخلفيات التي تقبع وراء الصراع على التراث، وتحديد كيفية تحول التراث إلى أداة لهيمنة فئات معينة على المجتمع؟ وماذا يريد كل من الفقهاء والأنظمة السياسية من التراث؟ ولماذا هذا الخلط المتعمّد بين الأخلاق والتراث، والدين والتاريخ، والسياسة والتراث، وما هي أهداف القراءات الاستهلاكية لتراثنا؟ وما هي نتائج كل ذلك؟

أولاً - التراث المقروء اليوم هو تراث عصر الخراب:

لقد باتت ظاهرة الكتب التراثية التي تتحدث عن التاريخ وشخصياته ومعاركه وفقهائه وصوفيته، ظاهرة تفرض حضورها على ثقافتنا المعاصرة في مكتبات المدن العربية ودور نشرهاكافةً. وغالباً ما تتحدث هذه الكتب إما عن سيرة شخصيات تاريخية (الصحابة، الخلفاء، القادة، المتصوفة، رجال صالحين، مستضعفين...) أو تتحدث عن أحداث تاريخية مشهورة (موقعة بدر، معركة اليرموك،

فتح الأندلس...) ناهيك عن الكتب التي تتحدث عن العالم الآخر، ووصف جهنم وعالم الأموات والقبور، إلى جانب كتب تفسير القرآن، وتفسير الأحلام، والكشف الصوفي، والأنساب، وتاريخ الملوك، وكتب التراجم والآداب.

أما توقفنا عند هذا النوع من الكتب فيعود إلى أنها أخذت تلعب دوراً كبيراً ومتزايداً في تكوين الوعي التاريخي بالتراث عند غالبية الناس، كما يعود إلى الرغبة في تحديد من هي الجهات التي تقف وراء انتشار هذا النوع من الكتب وتشجعه وتروج له، والتعرف على مضمون هذه الكتب ومنهجيتها في مقاربة التراث، إضافةً إلى تفسير لماذا يقرأ العرب المعاصرون كتب معينة من التراث دون غيرها؟

ولكي نأخذ فكرة عن نوعية الكتب المقروءة اليوم وموضوعاتها، فإن مراجعة سريعة لموقع الورّاق الإلكتروني المعروف بتحقيق الكتب التراثية ونشرها، يبين أن أكثر الكتب التراثية قراءةً اليوم في العالم العربي هي:

م	اسم الكتاب	م	اسم الكتاب
1	ألف ليلة وليلة	15	معجم البلدان
2	تعطير الأنام في تفسير الأحلام	16	تاريخ ابن خلدون
3	الفتوحات المكية	17	العقد الفريد
4	لسان العرب	18	الأعلام
5	منتخب الكلام في تفسير الأحلام	19	شرح نهج البلاغة
6	الأغاني	20	مختصر تاريخ دمشق

7	تاج العروس	21	الأنساب
8	تاريخ الإسلام	22	أنساب الأشراف
9	تاريخ الرسل والملوك	23	الإشارات في علم العبارات
10	الكامل في التاريخ	24	القانون في الطب
11	رسائل اخوان الصفا	25	صبح الأعشى
12	نهاية الأرب في فنون الأدب	26	الجامع لمفردات الأدوية والأغذية
13	إحياء علوم الدين	27	نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب
14	تفسير القرطبي	28	الوافي بالوفيات

وقد تراوح عدد القرَّاء لهذه الكتب بين مليون وربع المليون قارئ للكتاب الأول، ومائة وخمسة وعشرون ألف قارئ للكتاب الأخير. أما اختيارنا لهذه الكتب كنموذج لكتب التراث المقروءة في الثقافة العربية المعاصرة، فيعود إلى أنها تمثل أعلى عدد من القراء في أهم موقع عربي لكتب التراث.

ولكي نأخذ فكرة عن ماهية تراثنا الذي نتحدث عنه اليوم؟ وما موضوعاته؟ وإلى أي عصر يعود؟ وما هي مكانة تلك الكتب في زمانها؟ وما هو الموقع العلمي والاجتماعي والسياسي لمؤلفي كتبه؟ ولماذا كتبت تلك الكتب؟ ومن هي الفئة التي كُتبت لها؟ لا بد لنا من تحليل مضمون هذه الكتب، والوقوف عند الدور الذي لعبته في التاريخ. وهذا يعني تقديم نبذه سريعة عن مضمون تلك الكتب، ثم الوقوف عند أسباب استعادة الثقافة العربية لهذا التراث بالتحديد دون غيره.

1 - ألف ليلة وليلة:

وهو تحفة أدبية شغلت الشرق والغرب، وكتاب قصصي يروي حكايات وأساطير وخرافات الشعوب الهندية والإيرانية والعربية. أما مؤلفها فمجهول الهوية، ويعتقد أنه تم تجميعه بطريقة تراكمية، وأن عدد كبير من المؤلفين شاركوا به في أزمنة وأمكنة مختلفة، حيث يزيد كل مؤلف جديد على الكتاب الأصلي نوادر قومه وحكاياتهم، إلى أن وصلنا الكتاب على الصورة التي هو عليها اليوم. أما الشكل الأدبي للكتاب فهو قصص مشوقة ترويها شهرزاد الزوجة الجديدة للملك شهريار حتى تجعله يتعلق بقصصها، ولا يقتلها بعد الليلة الأولى، كعادته التي اشتهر بها.

وتعود الأهداف العامة من تأليف الكتاب، مثل الغالبية العظمى من كتب التاريخ والتراث، إلى العبرة والاتعاظ، لأن «سيرة الأولين عِبرة للآخرين لكي يرى الإنسان العِبْر التي حصلت لغيره فيعتبر ويطالع حديث الأمم السابقة وما جرى لهم فينزجر. فسبحان من جعل حديث الآخرين عبرة لقوم آخرين»[2].

أما أسلوب الكتاب فهو أسلوب حكائي، يتصف بالبساطة والشعبية والرشاقة، إلى جانب السجع والنثر. وبالمقابل فإنه يبتعد عن الفصاحة والبلاغة، حتى أن هناك من أكد أنه لو كتب كتاب ألف ليلة وليلة مؤلف من قبيل الجاحظ أو ابن المقفع أو ابن عبد ربه، لما لقي هذا الكتاب كل ذلك الانتشار الواسع.

وفيما يتعلق بعصر الكتاب فهناك شبه إجماع على أن الكتاب

---

(2) ألف ليلة وليلة، موقع الورّاق www.alwaraq.net، باب الكتب الأكثر قراءة، مقدمة الكتاب، ص 1. يضاف إلى ذلك فأن غالبية المعلومات البيلوغرافية والتاريخية حول الكتب التي نقوم بتحليلها أُخذت من هذا الموقع.

أخذ يجمع قبل القرن الثالث الهجري، وأنه أخذ صورته الحالية في القرن الثامن الهجري تقريباً. وكانت بداية الجمع في بغداد، كما أضيفت بعض أجزائه في القاهرة على يد الفاطميين في القرن الرابع الهجري، وفي دمشق على يد الأيوبيين في القرن السابع الهجري. أما العصر الذي جمع فيه هذا الكتاب فهو عصر ظهور الدويلات التي خلفت الخلافة العباسية، حيث انتشرت الخلافات السياسية والمذهبية بين مختلف مكونات بقايا الدولة العباسية، كما أخذت مظاهر البذخ والترف تنتشر في قصور السلاطين.

وقد تعددت الروايات حول الهدف المباشر للكتاب، فمنهم من يرجعه إلى قيام بعض المغرمين بالحكايات والأساطير بتجميعه، وإن كان الغالبية يرجعونه لأهداف تتعلق بتسلية الملوك، وتعليمهم الحكمة بأسلوب قصصي جميل، ينبههم إلى مكر النساء والسَحَّرة والوزراء، ويعلمهم الحيل والخدع، ويحذرهم من أساليب النصب والاحتيال، إلى جانب تنمية حب العدل والرحمة في قلوبهم.

كما أثارت مسألة وجود بعض العبارات التي وصفت بأنها إباحية وجنسية ولا تتناسب مع حشمة الدين الإسلامي، اعتراضات ونقاشات ودعوات لمنع الكتاب وسحبه من الأسواق. وقد أدى هذا الأمر إلى ظهور طبعات استبعدت العبارات الخادشة للحياء والمرفوضة دينياً، حيث فتحت هذه الطبعة الطريق للكتاب من أجل الدخول إلى المدارس والمكتبات العامة.

إلى جانب ذلك فقد تعرضت الطبعات غير المشذبة لهجوم دائم من قبل مفكرين وكتاب ومحامين ذوي توجهات إسلامية، حيث تقدمت مجموعة من المحامين يطلقون على أنفسهم جماعة «محامون بلا قيود» ببلاغ إلى النائب العام المصري في 2010/4/27 تطالب

فيـه بمصـادرة كتـاب «ألف ليلة وليلة» الـذي طبعته هيئة قصور الثقافة المصرية، وحجتهم في ذلك أن الكتاب «إباحي»، و«يحوي كماً هائلاً من العبارات الجنسية الصريحة المتدنية والقميئة والداعية إلى الفجور والفسق وإشاعة الفاحشة وازدراء الأديان والعديد من الجرائم المعاقب عليها طبقاً لنصوص وقانون العقوبات»[3].

وقـد ردَّ عـدد مـن الكتـاب علـى هـذه الدعـوة بأن أسـلوب هؤلاء المحامـون أقـرب إلى أسـلوب طالبـان في هدم تماثيل بـوذا[4]. في حين ذهبت هيئة قصور الثقافة إلى أن المصريين شعبٌ قارئٌ، ولن يتأثر بهؤلاء الذين يريدون قمع الحرية[5].يذكر أن الكتاب يطبع في مصر منذ عام 1862 وأنه من تحقيق الشيخ محمد قطة العدوي الذي تخرج من الأزهر[6].

2 - تعطير الأنام في تفسير الأحلام:

وهـو ثانـي أكثـر الكتب قـراءة. والكتاب عبارة عن تفسـير خرافي لا علمي للأحلام، يستعين في بعض الأحيان بالآيات القرآنية وقصص الأنبيـاء والأحاديـث الشـريفة بطريقة ذاتية وشـعبية. فالذي يرى أباه في المنام وكان محتاجاً «جاء رزقه من حيث لا يحتسب»[7]، أما الذي يرى إبره فيها خيطاً «فإن شأنه يلتئم، ويجتمع له ما كان متفرقاً من أمره»[8].

---

(3) راجـع موقع الــ BBC الإلكتروني: مقال بعنـوان: دعوة لحظر كتـاب ألف ليلة وليلة، تاريخ 2010/ 5/ 6.

(4) الموقع نفسه، الصفحة ذاتها.

(5) الموقع نفسه، الصفحة ذاتها.

(6) راجـع موقع الجزيرة نت، خبر بعنوان «رفـض لمصادرة ألف ليلة وليلة»، تاريخ 2010/ 5/ 4.

(7) النابلسـي، عبـد الغني: تعطيـر الأحلام في تفسـير الأحلام، موقع الـورَّاق، باب الكتب الأكثر قراءة، ص 1.

(8) المرجع نفسه: ص 1.

في حين تفسر رؤية إبليس في المنام بأنها تدل على السهو، أو ترك الصلاة والاختلاس، أو اكتساب الذنوب والآثام، كما تدل على المكر والخديعة والسحر والحسد والفرقة بين الزوجين. كما قد تدل على الارتداد عن الدين، قياساً على أن إبليس كان عابداً لله تعالى، فعاد مخالفاً له[9].

والكتاب من تأليف الفقيه الحنفي والصوفي عبد الغني النابلسي(1050 - 1143هـ) المولود في دمشق. وينتسب النابلسي إلى عائلة علمية ودينية، إلى جانب أنه شاعر وأديب ومؤرخ وصوفي، كما اشتهر بشروحاته وتصنيفاته، وكثرة زيارته لقبور المتصوفة والصالحين. ومن كتبه: إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، صفوة الضمير في نصرة الوزير، هدية الفقير وتحية الوزير، شرح منظومة القاضي محل الدين، نور الأفئدة في شرح المشردة لأبي الليث[10].

إلى جانب ذلك فإن النابلسي اهتم أيضاً بالرحلات والشعر وتفسر القرآن الكريم وكتب فيها، ومن مؤلفاته في هذه المجالات: حلية الذهب الإبريز في رحلة بعلبك والبقاع العزيز، الخضرة الأنسية في الرحلة القدسية، تحفة الراكع الساجد في جواز الاعتكاف في فناء المساجد.. الخ[11].

كما أن النابلسي كان ينظر إلى «علم الرؤية المنامية»، على أنه من العلوم «الرفيعة المقام»[12]. وهو يبني هذا العلم بالاستناد إلى تفسير

(9) النابلسي، عبد الغني: تعطير الأحلام في تفسير الأحلام... المرجع السابق: ص 2.
(10) المرادي، محمد خليل أفندي: سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، www.al-mostafa.com، ص ص530 - 531.
(11) المرجع نفسه: ص ص530 - 531.
(12) النابلسي، عبد الغني: تعطير الأنام في تفسير الأحلام، www.al-mostafa.com، ص 2.

الآية القرآنية «لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة» (يونس: 64)، الذي يذهب إلى أن البشرى هي الرؤيا الصالحة. كما يستند على حديث نبوي ليس موجود في الكتب المعتمدة للسنة، ونصه «من لم يؤمن بالرؤيا الصالحة لم يؤمن بالله ولا باليوم الآخر»[13]. وبما أن النبوات، كما يقول النابلسي، قد ذهبت «وبقيت المبشرات الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو ترى له في المنام على حسب ما ورد في الحديث عن سيد الأنام عليه أفضل وأتم التسليم، أردت أن أجمع كتاباً في هذا الشأن يكون مرتباً على حروف المعجم ليسهل التناول منه على كل إنسان»[14].

والكتاب مليء بالتفسيرات والتأويلات الخرافية والشعبية التي ليس لها سند لا في القرآن ولا في السنة ولا في العلم أو المنطق. حتى التفسيرات التي تستند إلى النصوص الدينية تفسيرات تعتمد على المبالغة في إعطاء الناس قدرات خارقة. ويقوم منهج النابلسي في تفسيره للأحلام من خلال ربطها بالقرآن الكريم عن طريق استحضار صفات بعض الأشخاص الذين ذكرهم القرآن الكريم، وتطبيقها على الأحلام. فرؤية اليهودي - على سبيل المثال - أو مصاحبته في المنام تدل على أن صاحب الرؤيا سيصادف إنساناً يكون ذو سحر وخيانة وغريم لا يوفي بالمال، كما تدل على الجحود بالحق لأن اليهود عرفوا العلم والشهادة وكتموها، وتدل على أنه عدو لقوله تعالى «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود» (المائدة: 82)[15]. أما رؤية يوسف عليه السلام فتدل على أن الإنسان سينال «خيراً في

(13) النابلسي، عبد الغني: تعطير الأنام في تفسير الأحلام، ص 3.

(14) المرجع نفسه: ص 2.

(15) المرجع نفسه: ص 1403.

غربته، وإن كان مسـجوناً خُلصَ من سـجنه، وخضع له أعداؤه وظفر بهم، وإن كان غائباً رجع إلى وطنه سالماً، وإن كان طالباً للرياسة نالها، وإن رآه من يطلب نكاح امرأة أو شـراء جارية جميلة، يملكها وينال مراده منها»[16].

3 – الفتوحات المكية:

كتـاب فـي التصـوف، يبين مؤلفه محيي الدين ابن عربـي (559-637هــ)، أن معرفـة اللـه والوجـود ومغزى الخلـق، لا يتم عن طريقة ظاهـر الديـن وتشـريعات الفقهـاء، بل عـن طريق تأويـل المعرفة بالله والوجود تأويلاً صوفياً، يجمع بين الخيال والكشف والرؤية والتحليل اللغوي. ولذلك يذهب هذا الكتاب إلى أن الصوفية من أولياء وأقطاب هم الأقدر على تأويل القرآن وفهم الوجود، لأن هذه الأمور لا يدركها إلا من كشف الله لهم أسرار الكون.

ولذلـك نجـد أن ابـن عربـي،يذهـب إلى أن هنـاك اتصالات بينه وبيـن كائـن الهـي يلتقيـه في مكة، كائـن «لا تدركه فصاحـة الفصحاء ونطقـه لا تبلغـه بلاغةالبلغـاء»[17]. وكثيراً ما يتلـو هذا الكائن عليه «ما جاءت به الأنبياء ونـزلت به الملائكة الأمناء»[18]، ويطلعه على أسرار الوجود وغلائل النور. ليصل الأمر به إلى القول بأن ذلك الكائن أودعه كل شيء كما يودع معنى الشيء في حروفه[19].

ويقدم الكتاب رأياً فقهياً لعدد من المسـائل التي تتعلق بشـروط

(16) النابلسي، عبد الغني: تعطير الأنام في تفسير الأحلام، ص 1390.

(17) ابـن عربـي، محيي الدين: الفتوحات الملكية، موقع الورّاق، باب الكتب الأكثر قراءة، ص 13.

(18) المرجع نفسه: ص 13.

(19) المرجع نفسه: ص 13.

الصوم وأحكام الزكاة والصدقة وطرق غسل الميت وآداب الصلاة... الـخ، كمـا يقدم تفسـيراً للخلـق والأرواح والأسـماء والإيمان واليقين والتوكل والقناعة والحزن والخوف والزهد ومكانة الأقطاب، وفق رؤية صوفية خيالية نفسية، تستند إلى تأويل باطني للقرآن وقصص الأنبياء، وتقـدم حـلاً لكل المتناقضات والشـرور. فالمتمعن فـي باطن الوجود وأسراره - بحسب ابن عربـي - يجد أنه مليء بالحب والجمال والخير والرحمة، وأن القبح والشرور تقتصر على ظاهر الوجود.

أمـا بالنسـبة لعصـره فقـد عـاش ابـن عربـي ذروة الصـراع بيـن المسـيحية والإسـلام في الأندلس، كما انتشـرت في عصره الخلافات بين الشـيعة والسـنة والأشـعرية والفقهاء والفلاسـفة والمتصوفة، ولم يكن الوضع السياسي والاجتماعي بأحسن حال «فالخلافات قد مزّقت وحدة الخلافة والدولة، وحوّلتها إلى دويلات صغيرة متنازعة يتحالف بعضهـا مـع أعداء الإسـلام ضد جيرانهم المسـلمين»[20]. فالعصر كان عصر قلق وتمزق وعدم استقرار.

وتعـود الأهـداف العامـة للكتـاب إلـى هداية الناس إلـى الطريق الصحيـح لمعرفـة اللـه وفهـم الوجـود، والتأكيد على أهميـة التصوف بوصفـه طريقـة ترتقـي فـوق الخلافـات والمسـتوى السـطحي للفهـم والإدراك، وتعتمـد علـى الفهـم الباطني والعميق للإسـلام، ودوره في الارتقـاء الروحـي للبشـر. أمـا الهدف البعيد للكتـاب فيعود إلى تقديم ابـن عربـي نفسـه بوصفـه مخلصاً لعصره مـن الخلافـات الدينية بين الفـرق والمذاهـب. فابـن عربـي يظهر نفسـه في هـذا الكتاب على أنه

(20) أبو زيد، نصر حامد: فلسـفة التأويل - دراسـة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربـي،المركز الثقافي العربـي، بيروت، 2003، ص 33.

قطب زمانه، إذ «لا بدَّ في كل زمان من وجود قطب عليه يكون مدار ذلك الزمان»[21]. هكذا اعتقد ابن عربي أنه لا سبيل لحل مشاكل عصره الدينية والسياسية والاجتماعية إلا بقراءة كتابه وإتباع التعاليم والأفكار والتأويلات الموجودة فيه، سيما وأنه كتاب أوحى الله به إلى ابن عربي،فهو رسالة الله إلى ذلك العصر بوساطة ابن عربي،عن طريق الرؤية.

أما أسلوب الكتاب فيشوبه الغموض وتسيطر عليه اللغة المجردة، وهذه حال غالبية كتب التصوف. كما أن هذا الكتاب لا يختلف عن غيره من الكتب الصوفية، إذ كثيراً ما يتعرض للهجوم والتكفير من قبل الاتجاهات السلفية في مختلف العصور.

4 - لسان العرب:

وهو معجم في اللغة العربية يعتمد الترتيب الهجائي، بانياً أبوابه على الحرف الأخير من الكلمة. والكتاب هو جمع لخمسة معاجم في اللغة العربية هي: تهذيب اللغة للأزهري، المحكم لابن سيده، الصحاح للجوهري، حاشية الصحاح لابن بري، النهاية لابن الأثير[22]. ويقول مؤلف الكتاب أبو الفضل جمال الدين ابن منظور(630 - 711هـ) المولود في تونس والمتوفى في مصر، عن عمله هذا، أنه «لا يعدو الترتيب» ويجمع ما تفرق في تلك الكتب[23]. فهو لم يرحل أو يشافه أو ينقل عن العرب العرباء. ولذلك فإنه لا يتحمل مسؤولية مضمونه على الرغم من ثقته بالمصادر التي نقل عنها.

---

(21) ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات الملكية، ص 2879.

(22) ابن منظور: لسان العرب، موقع الورّاق، صفحة التعريف بالكتاب.

(23) المرجع نفسه: الصفحة ذاتها.

5 - منتخب الكلام في تفسير الأحلام:

كتاب في تفسير الأحلام مجهول الهوية ينسب لابن سيرين لأسباب تجارية، ذلك أن أبو بكر محمد ابن سيرين(توفي 210هـ) تابعي كبير، وإمام قديرفي التفسير والحديث والفقه، ولذلك فقد نسب الكتاب له لما يتمتع به من سيرة عطرة، الأمر الذي يرفع من أسهم الكتاب وأعداد مقتنيه.

والكتاب ليس لابن سيرين، وإنكار نسبته إليه مسألة لا خلاف عليها، لأن هناك ذكراً لأشخاص عاشوا بعد وفاة ابن سيرين بزمن طويل، ومنهم ابن قتيبة الدينوري الذي ولد بعد وفاة ابن سيرينبأكثر من مئة عام[24]. والأرجح أنه جمع من كتب تفاسير الأنام والأحلام في عصور لاحقة، كما أنه لا توجد طبعة محققة له، وهذا يعني أن دور النشر لا تقبل بنشر أي طبعة محققة لأنها ستفضح التزوير وتكشف التلاعب الموجود في الكتاب. أما مضمونه فهو تفاسير للأحلام لا تتعدى أن تكون مجرد تأويلات ذاتية ومزاجية لا أساس علمي أو منطقي أو ديني لها، وهي شبيهة بتفسير تعطير الأنام لعبد الغني النابلسي.

6 - الأغاني:

وهو من أشهر دواوين الأدب العربي وأضخمها، ألفه أبو الفرج الأصفهاني (283 - 355هـ)، وذكر فيه 1150 شاعراً، ومقاطع من أشعارهم التي كانت تُغنّى[25]. فهو كتاب جامع للتراث الشعري والغنائي للعصور التي سبقت مؤلفه. ويعد كتاب الأغاني من أهم

(24) راجع: موقع الورّاق، صفحة التعريف بكتاب منتخب الكلام في تفسير الأحلام.
(25) الأصفهاني، أبو فرج: الأغاني، موقع الورّاق، صفحة الكتاب.

الدواويـن التـي اهتمـت بجمـع وتوثيق الشـعر العربـــي، ويعود له كل باحث في تاريخ الشعر العربـي.

7 - تاج العروس:

وهـو أضخـم معاجم اللغة العربية، ألفه مرتضى الزبيدي(1144 - 1204هــ). والكتـاب يحتـوي أيضـاً مناقشـات وآراء في اللغـة وأبنية الكلام، أما مقصد المؤلف من كتابه فهو التأكيد على «سعة لغة العرب» و«بيان فصاحتها» و«معرفة آداب اللغة» وبيان مراتب اللغويين[26].

8 - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام:

وهو كتاب ضخم يتناول تاريخ الإسلام منذ بداية الهجرة حتى عام 700 هجـري، والكتــاب عبارة عن تجميع وتصنيف لمعلومات وأخبار تاريخية استقاها مؤلف الكتاب، وهو شمس الدين بن محمد بن أحمد بـن عثمـان الذهبـــي (672 - 748هــ)، من عدد مـن الكتب التاريخية، ولا سيما: دلائل النبوة للبيهقي، وسيرة ابن اسحق، والطبقات الكبرى للواقدي، إلى جانب تواريخ البخاري وابن الفرضي.. الخ.

ويحتوي الكتاب على تأريخ واسـع لـ«وفيات الكبار من الخلفاء والقـراء والزهـاد والفقهـاء والمحدثيـن والعلماء والسـلاطين والوزراء والنحاة والشعراء، ومعرفة طبقاتهم وأوقاتهم وشيوخهم وبعض أخبارهم بأقصر عبارة وألخص لفظ، وما تم من الفتوحات المشهورة والملاحم المذكورة والعجائب المسطورة..أذكُر المشهورين ومن يشبههم وأترك المجهولين ومن يشبههم، وأشير إلى الوقائع الكبار..»[27].

---

(26) الزبيدي، تاج العروس، موقع الورَّاق، ص 10 - 15.

(27) الذهبـي: تاريخ الإسلام، موقع الورَّاق الإلكتروني، ص 1. والكتاب من تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري.

9 - تاريخ الرسل والملوك:

وهو كتاب ألفه أبو جعفر محمد بن جرير الطبري(255 - 310هـ)، ويتناول فيه تاريخ الكون منذ خلق الله العالم حتى زمن موسى عليه السلام، بأسلوب تاريخي شيق. كما يتناول قضايا تتعلق بكيفية خلق الله العالم في ستة أيام، وما حصل لآدم ونوح وإبراهيم وموسى من حوادث كبرى، وفيه أيضاً ذكر للملوك الذين عاصروهم، وأهم الأحداث والخلافات التي نشبت في تلك الأزمان. كما يستند المؤلف في سرد وتفسير وتوثيق تلك الأحداث، ولا سيما خروج آدم من الجنة والمكان الذي هبط فيه على الأرض وقصة موسى مع فرعون.. الخ، إلى عدد كبير من الأحاديث النبوية وتفاسير الآيات القرآنية والروايات التاريخية.

والكتاب مليء بـ«الإسرائيليات»، وهو مصطلح يشير به الفقهاء والمؤرخون إلى «الأساطير والخرافات التي تسربت إلى كتب التفسير»[28]، إضافةً إلى قصص الأنبياء والخلق الموجودة في العهد القديم، حتى أن هناك بعض الرسائل الجامعية التي تخصصت في أثر الإسرائيليات في كتابات الطبري. وقد بينت هذه الرسائل أن تفسيرات وتأريخ الطبري لخلق السماوات والأرض والجبال والأنهار، والموضوعات التي تتعلق بالبعث والنشور والثواب والعقاب وقصص الأنبياء، تعود إلى مصادر إسرائيلية واضحة، وأن الكثير منها مأخوذة بشكل شبه حرفي من «الإصحاح الأول من سفر التكوين»[29].

---

(28) ربيع، آمال محمد عبد الرحمن: الإسرائيليات في تفسير الطبري، دراسة في اللغة والمصادر العبرية، وزارة الأوقاف، القاهرة، 2001، من مقدمة الدكتور عبد الصبور مرزوق، ص 6.

(29) المرجع نفسه: ص 106.

10 - الكامل في التاريخ:

وهو كتاب في التاريخ ألفه المؤرخ المعروف عز الدين ابن الأثير(555 – 630هـ) في الموصل، إذ تناول فيه البشرية منذ الخلق حتى عام 628هـ بحسب ترتيب السنين، حيث يذكر في كل سنة أهم الأحداث وأهم الوفيات. وما يميز الكتاب بحسب ابن الأثير أنه يجمع بين تاريخ الشرق الإسلامي والغرب الإسلامي، كما أنه يتعمق بأحداث التاريخ، خلافاً للكتب الأخرى التي تتميز بالسطحية[30].

والكتاب يعتمد بدرجة كبيرة على كتاب التاريخ الكبير للطبري، حتى أن هناك فصولاً مطولة مأخوذة بشكل حرفي من كتاب الطبري بعد اختصارها، كما يعاب على المؤلف اعتماده لروايات أسطورية وخرافية لمجرد أن إسنادها صحيح. أما أهم نقد وجه لابن الأثير فهو محاباته للدولة الأتابكية وتأريخه لأسرتها، بتكليف من آل زنكي، في كتاب مستقل أسماه: «التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية»، الأمر الذي دفع بالبعض إلى تسميته ووصفه بـ«مؤرخ البلاط»[31].

أما سبب تأليف الكتاب فهو بطلب من قِبل «من فرض طاعته واجب، واتباع أمره حكم لازم..، من أحيا المكارم وكانت أمواتاً، وأعادها خُلقاً جديداً بعد أن كانت رفاتاً..، ولأن مالك الملك الرحيم، العالم المؤيد، المنصور المظفر، بدر الدين، ركن الإسلام والمسلمين، محيي العدل في العالمين، خلد الله دولته»[32]. ويقصد به بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل في عصره.

---

(30) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، موقع الورَّاق الإلكتروني، خطبة الكتاب، ص 1.

(31) إسماعيل، محمود: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور الانهيار (4) – الفكر التاريخي، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005، ص 50.

(32) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ص 2.

11 - رسائل إخوان الصفا:

وهـو كتـاب ألفـه جماعة من الأئمة الإسـماعيلية أسـمت نفسـها إخـوان الصفـا وخـلان الوفـا، ويقـع الكتـاب فـي 52 رسـالة تتنـاول موضوعـات علميـة وتاريخية ودينية وأدبية: كالعلوم الفلكية والرياضية والموسـيقى والطـب والأدب وعلـم الحيـوان، إلـى جانب النفسـيات والعقليـات، وموضوعـات تتعلـق بالمـوت، والحيـاة، وتعليل اختلاف اللغات، وماهية العشق والبعث، وأنواع السياسات.

وقد اختلف الباحثون حول مؤلفي الرسـائل والغايات المباشـرة من رسائلهم والأفكار الموجودة فيها، فهناك من بيَّن أن الرسائل تعود لجماعة سرية في البصرة كان يتعرض أصحابها للتهميش والاضطهاد، وهناك من يرجع تلك الرسائل إلى مجموعة من الأئمة من نسل علي بن أبـي طالب، وهناك من نسبها إلى الإمام جعفر الصادق، إلى جانب مـن ينسـبها إلـى زيد بن عرفة وصحبـه، يضاف إلى ذلك أن هناك من ينسبها للقرامطة ويربطها بالحركة الاعتزالية القديمة[33].

وتعـود هـذه الاختلافـات إلى أن مؤلفيها قاموا بنشـرها دون ذكر أسـمائهم، ممـا يعنـي أن هنـاك مخـاوف فـي عصرهـم مـن نشـر هذه الرسائل، وأغلب الظن أن الأسباب إما سياسية أو دينية، تعود إلى أن هذه الجماعة غير مرضيٍّ عنها من قبل السلطة الرسمية.

وقد اختلفت الأحكام حول هذه الرسائل، فقد وصفها التوحيدي بأنهـا مجـرد «خرافـات وكنايـات وتلفيقـات وتلزيقـات»[34]، محشـوة بالكلمـات الدينيـة والأمثـال الشـرعية. وذهب بعضهم إلـى أنها مجرد

(33) العـوا، عادل: حقيقة إخوان الصفا، الأهالي للطباعة والنشـر والتوزيع، دمشـق، 1993، ص71حتى ص 101.

(34) المرجع نفسه: ص 81.

تجميع لآراء فلسفية ودينية وعلمية بطريقة بسيطة، وأنها لا ترتقي إلى مصاف المذهب المكتمل الأركان. وذهب فريق ثالث إلى أنها كتاب في النقد السياسي، ولا سيما مظاهر الظلم والجبروت وضياع حقوق الناس، فالرسائل كثيراً ما تدعو بشكل مبطن للثورة والعصيان وفضح فساد السلاطين. وذهب فريق رابع إلى أنها كتاب في الحكمة واستعراض الثقافة[35].

وتعود أهمية الرسائل إلى أنها تمثل التقاء تيارات متعددة وأفكار مختلفة «من كتب سماوية وغير سماوية، ومن فلسفة يونانية بصورتها الهيلينستية إلى آداب هرمسية وآراء غنوصية»[36]. فالرسائل تجمع بين العقائد الدينية عند الإسماعيلية والدروز والعلويين والمعتزلة والأفلاطونية والفيثاغورية، كما تستعير من كتّاب وحكماء وأدباء كابن المقفع والجاحظ. أما الهدف من تأليف تلك الرسائل - بحسب مؤلفيها - فهو إصلاح أحوال الدنيا والفوز في الآخرة، ولذلك تشكل الرسائل منهجاً تربوياً وعقلياً وأخلاقياً ودينياً وعلمياً بنفس الوقت، منهج يجمع بين الدين والفلسفة والحكمة والعلوم.

12 - نهاية الأرب في فنون الأدب:

وهو موسوعة أدبية وتاريخية وجغرافية وسياسية وفقهية كبيرة جمع فيها مؤلفها المؤرخ المصري **شهاب الدين النويري**(677 - 732هـ) بين الأدب والتاريخ، حيث أرخ للأدباء والشعراء والأمثال والعادات والمجون والنوادر وكيفية خلق السماء والمجرات والنباتات، إلى جانب تأريخه للسلاطين والحوادث العسكرية والحياة السياسية

(35) العوا، عادل: حقيقة إخوان الصفا، المرجع السابق: ص 162.

(36) حجاب، محمد فريد: الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا، تقديم عز الدين فودة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1982، ص 5.

في تاريخ الإسلام، ولا سيما تأريخه للدولة الفاطمية والأيوبية ودولة المماليك. ويقوم منهج الكتاب على أخذ موضوع معين، ثم ذكر ما قاله القرآن والشعراء والحكماء والساسة حوله، فالمؤلف عندما يتحدث عن «الحسد» يتناول أخبار الحَسدَة وما قاله المتنبي والبحتري والسري الرفاء وأبو تمام الطائي ومحمد بن منار والجاحظ وأرسطو عن الحسد، إلى جانب ما ذكر في القرآن والسنة حول الحسد[37].

والموسوعة هي تجميع للمعارف الأدبية والتاريخية والسياسية الموجودة في عصر المؤلف من عدد كبير من الكتب والموسوعات المتداولة، أما المؤلف فكان على صلة وثيقة ببلاط الناصر محمد بن قلاوون وتسلم عدة وظائف مالية وإدارية على عهده.

13 - إحياء علوم الدين:

كتاب مشهور يستلهم المبادئ الصوفية في تعليم العبادات والمعاملات والشروط الشرعية لها، ولا سيما الكشف عن أسرار الزكاة والحج وآداب تلاوة القرآن والأكل والنكاح. كما يتوقف مطولاً عند مسائل الزهد والتصوف وذم الجاه والرياء والكِبر والغرور، ومدح الصبر والشكر والتوحيد والإخلاص والتوبة، إلى جانب تناوله لمسائل من قبيل الشوق والمحبة لله سبحانه وتعالى، والتغني برحمته وعفوه وغفرانه.

ويعد مؤلف الكتاب أبو حامد الغزّالي شخصية مختلف عليها، بين مؤيد ورافض، ومبجل ومكفر، حتى وصل الأمر إلى إصدار فتاوى بحرق كتاب إحياء علوم الدين، وفتاوى مضادة بضرورة تدريسه

(37) النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، موقع الورّاق الالكتروني،ص 347.

وتأديب المفتين بحرقه[38].

أما فحوى الاعتراضات على الكتاب فهي «كذب» الغزّالي على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقصد بذلك احتواء الكتاب على عدد كبير من الأحاديث التي لا توجد في كتب إسناد السنة. أما ابن تيمية فإنه يأخذ على الكتاب وجود مفاسد الفلسفة الكلامية والترهات الصوفية والأحاديث الموضوعة[39].

ويعود السبب في الاختلاف على هذا الكتاب إلى أنه موجه ضد «المتعصبين دينياً» في عصر الغزّالي. فالغزّالي كان منزعجاً من كثرة المتشددين في الدين والمكثرين من التكفير، لأن هؤلاء دفعوا الناس إلى الابتعاد عن الدين وتنفيرهم منه. فالمتعصبون شوهوا الدين الإسلامي عبر تكبيله بمجموعة من التعليمات والقواعد القاسية والجافة، والمفرطة في إظهار مفاسد الناس والتغني بمحاسن التعصب. ولذلك فإن الكتاب يأخذ على عاتقه مهمة إقامة الدعوة على أسس إسلامية متسامحة تزهد في مطالب الدنيا ومغرياتها، وتدعو إلى الزهد والتبحر في ملكوت الله. وهذه الدعوة أتت عن طريق إحياء علوم الدين وإعادة بنائها على أساس الاعتدال والوسطية، والدعوة إلى أخلاق صوفية مثالية.

والغزّالي يعتقد بالاستناد إلى أحاديث نبوية، أنه على رأس كل مئة عام، يبعث الله رجلاً ليحيي دينه الإسلامي ويبث فيه الروح من جديد. ويبدو أن الغزّالي كان مقتنعاً أنه هو الرجل الذي عليه القيام بهذه المهمة في عصره.

---

(38) الغزّالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، موقع الورّاق، صفحة التعريف بالكتاب.
(39) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

14 - تفسير القرطبي:

وهو تفسير وضعه الإمام محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (توفي سنة 671هـ)، لتقديم تفسير شامل لجميع آيات القرآن الكريم، مع تركيزه على آيات الأحكام. أما منهجه في التفسير فيقوم على تبيان أسباب النزول وذكر القراءات والتركيز على الناحية اللغوية والإعرابية، إلى جانب الاهتمام بتخريج الأحاديث، وجمع أقاويل السالفين، والإكثار من الاستشهاد بأشعار العرب، والنقل عمّن سبقه من التفسيرات، ناهيك عن ذكره لـ6500 حديث قسم كبير منها غير صحيح. كما يُضمِّن القرطبي تفسيره، عدة مناقشات على هامش تفسير بعض الآيات، إذ يرد من خلالها على غلاة المتصوفة و«أهل الزيغ والضلالات»، على حد تعبيره. كما يفند بعض الأفكار الفلسفية المتداولة في عصره، ناهيك عن المناقشات السياسية للأوضاع المتردية التي عاشها ذلك العصر.

وإذا أخذنا مثالاً من تفسيره، الآية التي تقول «كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين» (البقرة: 249)، نجده يقول في تفسير هذه الآية: «لكن الأعمال القبيحة والنيات الفاسدة منعت ذلك حتى ينكسر العدد الكبير منا قدام اليسير من العدو كما شاهدناه غير مرة.. فإنا لله وإنا إليه راجعون على ما أصابنا وحل بنا، بل لم يبقَ من الإسلام إلا ذكره، ولا من الدين إلا رسمه لظهور الفساد ولكثرة الطغيان وقلة الرشاد حتى استولى العدو شرقاً وغرباً براً وبحراً، وعمت الفتن وعظمت المحن ولا عاصم إلا من رحم»[40].

وفي تفسيره للآية التي تقول: «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر

(40) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، موقع المكتبة الإسلامية الإلكتروني، الجزء الثالث، تفسير سورة البقرة، ص ص 232 – 233.

الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليه آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون» (الأنفال: 2)، فإنه يستطرد ويقول «فهذه حال العارفين بالله، الخائفين من عذاب سطوة عقوبته، لا كما يفعله جهال العوام والمبتدعة الطغام من الزعيق والزئير ومن النهاق الذي يشبه نهاق الحمير»[41].

15 - معجم البلدان:

وهو موسوعة جغرافية كبيرة، دَوَّن فيها مؤلفها، **ياقوت الحموي**(547-623هـ)، أسماء عدد كبير من البلدان مع تحديده لمواقعها وذكره لتاريخها وحكاياتها وأخبارها وأعيانها ومذاهب أهلها الدينية والسياسية. كما يبدأ المؤلف معجمه بالحديث عن الأرض وأقاليمها السبعة إضافةً إلى الجبال والبحار. والمعجم مغرق في الجزئيات ووصف القرى الصغيرة والأحداث الجزئية ووصفه لسكان كل قرية ومدينة.

ثانياً - السمات العامة لتراثنا المقروء هذه الأيام:

بعد هذه الإطلالة على مضمون أهم الكتب التراثية المتداولة اليوم وسيرة مؤلفيها وعصرهم، نكتفي بهذا القدر من الكتب، لنستخلص منها عدة سمات تتصف بها تلك الكتب على العموم، لكي نقف على أسباب تركيز الثقافة العربية المعاصرة على هذا النوع من الكتب دون غيرها. وهنا يمكن تحديد هذه السمات على النحو الآتي:

1 - **تعود إلى عصور الخراب:** ذلك أن الغالبية العظمى من الكتب التراثية المتداولة اليوم (23 من 28) والتي استعرضنا معظمها قبل قليل، تعود إلى العصر الذي يبدأ بالنصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وهو العصر الذي يسميه ابن خلدون بعصر«الخراب»،

(41) المرجع السابق: ص 328.

ويسميه محمد أركون «بعصر الانحطاط»[42]، ويسميه الجابري بعصر التراجع والانحطاط. ففي هذا العصر كثر الظلم، كما يقول ابن خلدون، والظلم عنده مؤذن بالخراب، كما انتشرت الفتن بين السنة والشيعة، مثلما كثرت بين الفئات الدينية داخل المذهب السني[43]. وفي هذا العصر «استمر الاستبداد وصار الأمر لملوك العجم وتعطل رسم الخلافة» [44]. كما قام المستعصم بحرق حي الكرخ الشيعي سنة 641هـ انتقاماً من وزيره ابن العلقمي الشيعي، الأمر الذي أدى إلى تعاون الأخير مع هولاكو وإقناعه بدخول بغداد وإحراقها وتدمير مكتباتها وقتل المستعصم نفسه، وهذا ما كان[45]. أما القرطبي فلا يكف عن الشكوى من عصره، وهو القرن السابع الهجري، بسبب كثرة «الأعمال القبيحة والعينات الفاسدة..، حيث لم يبق من الإسلام إلا ذكره، ولا من الدين إلا رسمه لظهور الفساد وكثرة الطغيان»[46].

ويحدثنا الجابري (1936- 2010) عن هذا العصر فيبين أن الضعف والانحلال قد استبد بالخلافة العباسية في أواخر حكمها، ففي هذا العصر توالت حوادث عديدة على العالم الإسلامي والمتمثلة بـ «هجمات التتر شرقاً، تقلص حكم المسلمين في الأندلس غرباً، ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها ودخولها في مؤامرات وحروب داخلية لا غاية ولانهاية لها، الطاعون الجارف الذي خلف الخراب

(42) أركون، محمد: قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص 330.

(43) ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون، ضبط خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، ج3، دار الفكر، بيروت، 2000، ص 662.

(44) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، تقديم محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 2006، ص 227.

(45) ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون، ج3، ص ص 662 - 663.

(46) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص 233.

والدمار، انتشار التفكير الخرافي، وسيطرة الجمود الفكري..»[47].

ويبين أركون (1928- 2010) أن الفكر العربي الإسلامي قد توقف عن العطاء منذ القرن السادس الهجري، كما اختفى الحوار السني - الشيعي بعد انتصار السلجوقيين الأتراك واستيلائهم على الخلافة عام 447هـ. ومنذ ذلك العهد تم تدشين «عزلة تاريخية بين المذاهب الإسلامية»، و«إقفال باب الاجتهاد والقضاء على التعددية العقائدية في أرض الإسلام»[48].

كما يبين المفكر والمؤرخ محمود إسماعيل (تولد 1940)أنه في هذا العصر شهد العالم الإسلامي نظماً متسلطة وحكومات عسكرية «كانت زعاماتها أصلاً من الرقيق المجلوب الذي قفز إلى السلطة عن طريق الغلبة والقوة»، كما تفاقمت المشكلات السياسية وانتهى الحال إلى التجزئة والفوضى السياسية، وانتشار الفتن والحروب الداخلية[49].

هكذا نجد أن كتب التراث التي نقرأها اليوم ونعوّل عليها في فهم تاريخنا واستنهاض هويتنا، ونريد الاستناد إليها في السعي لاستعادة أمجادنا، هي كتب تعبر عن حالة الضعف والتقهقر والتجزئة والانحلال التي عانت منها البلاد الإسلامية في العصر الذي يسمى بعصر التراجع والانحطاط.

فالمتأمل لقائمة كتب التراث المتداولة اليوم لا يجد أي كتاب - إلا ما ندر- يعود إلى عصر الازدهار كما يسميه محمود إسماعيل، أو

(47) الجابري، محمد عابد: فكر ابن خلدون - العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص 19.

(48) أركون محمد: قضايا في نقد العقل الديني، ص 330.

(49) إسماعيل، محمود: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي - طور انهياره (4)، ص 14.

عصر التدوين كما يسميه الجابري أو العصر الذهبي كما يسميه أركون، عصر مسكويه وأبو حيان التوحيدي والجاحظ والفارابي والمسعودي، حيث التعددية العقائدية والفكرية، وتنوع العلوم والأفكار المتعايشة بروح إيجابية. وهذا يعني أننا باعتمادنا على تراث عصور الانحطاط والتراجع، فإننا نريد أن نرث هذا العصر، ولا نريد أن نرث الكتب التاريخية التي تنتمي إلى الإسلام الذهبي أو المزدهر خلال القرون الأربعة الأولى من عمر الإسلام. وهذا الأمر هو أحد المفاتيح الهامة لفهم الانغلاق والتعصب الموجود في التراث من جهة، ولفهم الانغلاق والتعصب الموجود في الثقافة العربية المعاصرة من جهة ثانية.

2 - غياب الكتب السياسية: فالقائمة لا تحتوي على أي كتاب سياسي يهتم بأصول الحكم وحقوق الناس السياسية، أو أي مقاربة لنظرية الحكم. وهذا يعكس أمرين:

الأول: أن عصور الانحطاط والتراجع كانت عصور انعدام الحريات السياسية، وعدم سماح أنظمة الحكم بمناقشة القضايا السياسية في الأوساط السياسية والثقافية ما أمكن.

الثاني: أن الثقافة العربية المعاصرة، تميل بدورها، إلى الابتعاد عن السياسية، بوصفها موضوعاً لا يجلب لصاحبه إلا المشاكل. إلى جانب أن الغالبية العظمى مصابة باللامبالاة السياسية والشعور بعدم الجدوى. ولذلك اختار الناس من التراث كتب التسلية والأدب والتصوف والتاريخ.

3 - حضور التفكير الخرافي وغياب الجانب العقلي: ففي كتابي تفسير الأحلام، لا نجد سوى مجموعة كبيرة من الخرافات والتفسيرات اللامنطقية واللاعلمية للأحلام، ناهيك عن الحديث الخادع عن

أن الرؤيا هي علم له أسس وقواعد. أما بالنسبة لكتب تاريخ الملوك والرسل للطبري، ونهاية الأرب في فنون الأدب للنويري، والكامل في التاريخ لابن الأثير، فهي مليئة بالإسرائيليات والأساطير التي تتحدث عن خلق العالم وبداية البشرية وعالم الكواكب، حتى أن كتاب الطبري هو كتاب إسرائيليات وأساطير من أوله لآخره.

4 - غياب الوعي السياسي والتاريخي في كتب التاريخ: فالكتب التاريخية في القائمة والبالغة نصف كتب التراث تقريباً (14 من أصل 28)، كتب حكايات وسرد للأحداث بطريقة جزئية إخبارية تكاد تخلو من تفسير الأحداث والتأمل في تاريخ الدول، إلى جانب افتقارها للتفكير التاريخي من خلال المبادئ والقواعد. والاستثناء الوحيد الموجود هو كتاب تاريخ ابن خلدون، ولا سيما المقدمة، الذي يعدُّ أهم كتاب عرفته تلك العصور في علم التاريخ وفلسفته. فالقائمة تخلو من أي كتاب لمسكويه أو البيروني أو ابن حيان، أوابن الصابئ، أو «غيرهم ممن رسخوا قواعد العلم وطوروا مناهجه تحقيقاً وتفسيراً، إلى حد ولوج باب التنظير وفلسفة التاريخ»[50].

يضاف إلى ذلك أن غالبية مؤلفي كتب التاريخ تلك هم مؤرخو بلاط، وكثيراً ما يهتمون بالتأريخ للسلاطين ودولهم وأنسابهم، إلى جانب أنهم يهدون تلك الكتب للوزراء والسلاطين، مما يعني أنهم مقربون من السلطة وفاعلون فيها. فالنويري كان إمام العراق وأهم من بعض الوزراء، أما ابن الأثير فكان مقرباً من الدولة الأتابكية ومؤرخاً لأسرتها، في حين كان ياقوت الحموي صديقاً لوالي حلب، أما كتاب شرح نهج البلاغة لابن أبـي حديد(ترتيبه 20)، فقد تم تأليفه بطلب من الوزير ابن العلقمي سنة 644هـ.

(50) إسماعيل، محمود: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، المرجع نفسه، ص 13.

أما المشكلة الأكثر بروزاً في كتب التاريخ هذه، فهو تجميعها من كتب سابقة، وتلخيصها لعدد من الموسوعات وكتب التاريخ المؤلَّفة من قبل كُتّاب سابقون. فكتاب تاريخ الإسلام للذهبي هو مجرد تجميع وتصنيف لمعلومات وأخبار تاريخية أخذها المؤلف من دلائل البيهقي وسيرة ابن اسحق وطبقات الواقدي وتواريخ الطبري والبخاري. أما كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير فهو شبه مسروق من التواريخ السابقة، ولا سيما تاريخ الطبري، وذلك باعتراف المؤلف نفسه. وهذا الأمر ينطبق أيضاً على كتب: نهاية الأرب في فنون الأدب، مختصر تاريخ دمشق، الأنساب، أنساب الأشراف، الوافي في الوفيات والأعلام.

كما يلاحظ بعض الدارسين للتاريخ العربي الإسلامي، أن كتب «الرجال والتراجم» استأثرت بأهمية خاصة في هذا العصر، إذ بلغت نحو 1038 كتاباً (ما يعادل 50٪ تقريباً من الكتب التاريخية في ذلك العصر)، وهي في مجموعها كتب تهتم بالتراجم وسير الحكام والسلاطين والمشايخ وأعيان العصر والمتصوفة والوزراء، إلى جانب الأنساب وتواريخ الوفيات[51]. مما يعني أن كتب التاريخ تمحورت حول الأشخاص وليس حول الأحداث والأفكار والتفسيرات، وهذه إحدى علامات تدني مستوى الوعي التاريخي في كتب التاريخ، وتراجع المستوى الفكري والأخلاقي للمؤرخين، حتى أصبحوا متفرغين «خدمة علم الرجال»[52]، وأصبحت أعمالهم ذات طابع ديواني رتيب، حُوِّل التاريخ إلى صحف شبه يومية تتحدث عن وقائع الأيام وتغرق في تفاصيلها.

(51) مصطفى، شاكر: التاريخ العربي والمؤرخون – دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، ج3، دار العلم للملايين، بيروت، 1990، ص 15.

(52) المرجع نفسه: ص 27.

ولذلك تبّين الدراسات التاريخية المعاصرة أن المنظور التاريخي لمؤرخي تلك الفترة، هو «الاستسلام لركض الحوادث كيف تركض»[53]. حتى يصل الأمر أحياناً إلى اتهام مؤرخي ذلك العصر بـ «الهروب من الإدانة» وعدم تسجيل أي موقف مهما كان خجولاً، والاكتفاء بعبارات: «ابتلاه الله بكذا»، «عفا الله عنه»، «لقي جزاءه من الله»، ويجف القلم بعد ذلك ويكف عن الكلام[54].

ويرجع المؤرخ شاكر مصطفى(1921 - 1997) هذه السلبية إلى اعتقاد أولئك المؤرخين بـ «الإيمان الكامل بالجبرية» وهي القيمة السائدة في مجتمع ذلك العصر، لأنها الفلسفة الوحيدة التي تقيم التوازن النفسي لدى الناس، وتسمح بقبول واقع المماليك والمغول والتسلط العسكري[55]. فمثل هذه العقيدة تسمح للمؤرخين بتفسير الحوادث والنوازل بأنها «جزاء وبلاء من الله» أو لحكمة لا يعلمها سواه[56]، ليصل الأمر إلى سيطرة شبه مطلقة «للغيبية الميتافيزيكية على ميكانيكية التاريخ بدل السببية الواقعية»[57].

وبذلك فقد صدق وصف ابن خلدون للمؤرخين التالين لابن حيان والمسعودي وابن الرفيق، عندما قال: «ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلّد، وبليد الطبع والعقل أو متبلد ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت له من عوائد الأمم والأجيال، فيجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأُول، صوراً قد تجردت

(53) مصطفى، شاكر: التاريخ العربي والمؤرخون ...، المرجع السابق: ص 83.
(54) المرجع نفسه: ص 83.
(55) المرجع نفسه ص 83.
(56) المرجع نفسه: ص 83.
(57) المرجع نفسه: ص 83.

من موادها، وصفاحاًانتصبت من أغمادها، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلادها، إنما هي حوادث لم تُعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها، يكررون في موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها، إتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها...، ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، ولا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها...، ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك»[58].

فكتب التاريخ المذكورة لا تتوانى عن الربط بين حركات الأفلاك والأحداث التاريخية، كما أنها لم تتحرج من اعتماد النظام الحولي الذي يؤرخ للأحداث عن طريق التقليد، ويلغي التعليل العقلي للأخبار والوقائع. إضافةً إلى اعتمادها على السرد، في صورة «قص حكائي مؤسس على القيل والقال»، وتأكيدها على أن «العناية الإلهية» مسيّرة للأحداث، فتفشت «الغيبية القدرية التسليمية في تفسيرها، وجرى اعتماد البطولة رؤية لتفسير قيام الدول وسقوطها، بما ينمُّ على فقر مدقع في ثقافة المؤرخين. واعتبر الغضب الإلهي على البشر علة لحدوث الكوارث الطبيعية والنوازل الاجتماعية، كما اعتمدت (الكرامة) علة الوقائع والأحداث الجسام في نظر مؤرخي التصوف»[59].

5 – **حضور كتب البحث عن الخلاص الفردي**: ونقصد بها كتب الصوفية، فهذه الكتب وعددها ثلاثة، تنظر لخلاص الفرد عن طريق الروح والزهد والتبحر في ملكوت الله، فهي تطلب من الإنسان الانسحاب من الدنيا، بحجة أن هذا العالم مليء بالرياء والغرور، وطلب الجاه

(58) ابن خلدون: المقدمة، ص 11.

(59) إسماعيل، محمود، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور الانهيار (4) – الفكر التاريخي، ص 48.

والمعاصي كما يقول الغزّالي، أو مليء المتناقضات والشرور، كما يقول ابن عربي،والانتباه إلى الاتجاه إلى الله مباشرة، للحصول من عنده على الكشف والرؤيا. فالخلاص من مشاكل العصر وإيجاد الحلول للقضايا المستعصية، بحسب ابن عربي،لا يتم إلا باعتناق تعاليم التصوف ومبادئه، عندها فقط تتحول شرور العالم وتناقضاته إلى محبة وخير ورحمة. أما خلاص المجتمع الإسلامي من مشاكله، فلا يتم حسب الغزّالي إلا بالاستماع إلى تعاليم القطب الذي يبعثه الله على رأس كل مئة عام ليحيي دينه ويبعث فيه الروح من جديد.

فكتب التصوف غالباً ما تحمل إحساساً بحاجة هذا العالم الماسة إلى مرشد يصلح أمره ويقوده إلى الخير والنجاة[60]. غير أن المتصوفة كثيراً ما يبحثون عن هذا المرشد داخلهم، لينصِّبوا أنفسهم قيمّين على العالم، أما مساعديهم في هذه المهمة فهم الأولياء والعارفين والأقطاب. يضاف إلى ذلك، أن تلك الكتب تحمل رغبة واضحة في تجاوز الخلافات المذهبية والفقهية والطائفية الموجودة في عصرها[61]، عبر التعالي على قواعد الفقه والتشريع وتبني تفسيراً خيالياً تأملياً للنصوص الدينية، ينتهي إلى أن هذه النصوص تستطيع أن تحتوي جميع الخلافات، وأن توزع الرحمة والمحبة لجميع المتدينين، بل وحتى غير المتدينين. فالمغري في هذه الكتب أنها تخلصنا من الواقع المتردي الغارق في بحور الفساد والظلم، كما أنها توحد جميع الفئات الدينية المختلفة، وأخيراً تمنحنا شعوراً بطولياً من خلال إيهام الصوفي بأنه يؤدي رسالة عظيمة، كثيراً ما يكلّف الله بها عباده الصالحين.

6 - تبرمها على حاضرها: فغالبية تلك الكتب تلعن حاضرها وواقعها،

(60) أبو زيد، نصر حامد: فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص 34.

(61) المرجع نفسه: ص 34.

وتفضح ما فيه من ظلم وفساد، وتشتكي من تردي الأحوال وضياع الإسلام وتعاليمه. وهذا ينطبق على تفسير القرطبي،وإحياء علوم الدين للغزّالي، والفتوحات المكية لابن عربي،ومقدمة ابن خلدون، وغيرها من كتب تلك المرحلة.

7 - **التفاخر بالعرب والإسلام:** إذ تحتوي غالبية الكتب على نزعة واضحة للتفاخر بالعرب والإسلام، وتبجيل مكانتهم وإظهار ثقافتهم وبطولاتهم وإنجازاتهم بطريقة مُبالَغ فيها وأقرب إلى الطريقة الشعبية. فالهدف من تأليف كتاب تاج العروس كما يقول مؤلفه هو: التأكيد على سعة اللغة العربية وبيان فصاحتها، وقل مثل ذلك على كتاب مختصر تاريخ دمشق، وكتاب الأنساب، أما كتاب الوافي بالوفيات لصلاح الصفدي (تلميذ ابن تيمية) فيقول عن الأمة الإسلامية أنها أشرف ملة، وعلماؤها كأنبياء بني إسرائيل، وأمراؤها كملوك الفرس، وحكماؤها أعلى من حكماء الهند واليونان[62].

8 - **ارتباطها بالأزمات السياسية التاريخية:** فغالبية الكتب التراثية في القائمة أتت كردًّ فعل على أوضاع تاريخية ومستجدات سياسية معينة. فإذا أخذنا على سبيل المثال كتاب الأنساب الذي ألفه أبي سعد السمعاني(505 - 561هـ) نجد أنه كتب في عصر الدول السلجوقية والمغولية وطغيان الثقافة الفارسية، حيث أتى بوصفه ردّ فعل على هذه الأوضاع، وتعبيراً عن الرغبة في الحفاظ على الهوية العربية. أما كتب التأريخ للمدن ولا سيما الكتب التي أرخت لمدن بغداد ودمشق ومكة والبصرة وتكريت والموصل وحلب والمدينة المنورة، فقد أتت أيضاً بوصفها رد فعل تجاه انحدار أوضاعها السياسية وتعرضها للاستباحة والتدمير والظلم سواءً من قبل الغزاة

(62) الصفدي، صلاح: الوافي بالوفيات، موقع الورّاق الالكتروني، باب الكتب الأكثر قراءة، ص 1.

الخارجين أو السلاطين المحليين الظالمين. ولعل هذا ما يفسر كثرة الصفات الحميدة والخصال الجليلة والمديح لتلك المدن، كما يفسر كثرة الكتب التي كتبت عن بغداد أثر دخول المغول عليها[63].

وإلى جانب ذلك فإن كتب طبقات الصوفية تكثر في العصور التي يكون للصوفية حضوة أو قبول عند الحكام، كما تكثر الكتب التي تتحدث عن مذهب فقهي معين حين يحضى هذا المذهب على دعم ورعاية السلطان. أما كتب وعظ السلاطين وهدايتهم فقد راجت في العصور التي كان للسلاطين فيها سطوة قوية، حيث لا يعود يفكر أحد بالثورات والعصيان ضدهم.

ثالثا - حصيلة انتشار تراث عصر الخراب:

1 - التهام تراث عصر الخراب لتراث العصور الأخرى:

فقد تحول تراث عصر الخراب إلى ممثل شامل للتراث، والصورة التي ينبغي أن نكون عليها نحن والإسلام على حدٍ سواء. إذ أدّى الانتشار الواسع لكتب تراث عصر الخراب إلى احتلاله مكانة الصدارة في عدد القرّاء والكتب المطبوعة، وتكوين صورة للتراث تربطه بكل ما هو تقليدي أو صوفي أو مذهبي، ناهيك عن حضور الكتب ذات الفائدة العلمية المعدومة، والكتب التي تعتمد على النقل والتقليد والتلقين وتلاشي الكتب التي تعتمد على المناقشة والتحليل والمقارنة والاستنتاج وتفسير الأحداث والعقائد. وإذا ما استثنينا بعض كتب القائمة ذات القدرات العلمية والبحثية العالية، ولا سيما كتاب مقدمة ابن خلدون، وكتاب القانون في الطب الذائع الصيت والذي دُرِّس في الجامعات الأوربية لأكثر من ثلاثة قرون، فإننا لا نكاد نعثر

(63) إسماعيل، محمود: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 4، ص ص 43 – 44.

على أي كتاب بحثي أو علمي، ينتمي إلى فلسفة التاريخ أو الفلسفة السياسية أو فلسفة العلوم الطبيعية.

أما الأمر الذي يلفت الانتباه هنا فهو الغياب الرهيب لمؤلفات علم الكلام والفرق الكلامية والمناقشات العقلية حول المفاهيم الإسلامية. فقد قامت تلك الفرق والمناقشات بتفسير النصوص الدينية بالاستناد إلى العقل وثقافة الشعوب المجاورة والتأمل العقلي في تلك النصوص، ولم تكتفِ بالعودة إلى السنة النبوية فقط، كما أخذت تفعل التفاسير اللاحقة التي تنتمي لعصر الخراب. إلى جانب ما سبق فإننا نجد غياباً تاماً لثقافة الاختلاف في القضايا الدينية والسياسية، وكأن «الإجماع» هو الهدف النهائي للدين الإسلامي. فمن لم يتعرف على مروج المسعودي، ومقابسات التوحيدي، وتعريفات الجرجاني، ومناقشات المعتزلة، وشوامل مسكويه، وتعريف الفارابي لصفات الحاكم الجيد، وفلسفة ابن سينا السياسية، وطريقة ابن رشد التوفيقية بين الحكمة والدين، وتحليلات المفكرين الإسلاميين الأوائل لماهية النفس والعقل والسعادة والحكمة والقوة والحق. ومن لم يقرأ رسائل أبو بكر الرازي والكندي، وأدب المعارضة السياسية، وقصص تمرد المتصوفة وما حلَّ بهم من أهوال، أقول من لم يطلع على كل ذلك، لن يستطيع أن يكوِّن أي فكرة عميقة عن التراث الإسلامي. فتراث عصر الخراب طمس كل تلك المعالم وألغى كل التراث السابق، ليحل محله وينطق باسمه، وهذه هي إحدى أكبر معضلات التراث في الثقافة العربية المعاصرة.

2 - تنمية ثقافة التقليد والطاعة:

إن المادة الفكرية الموجودة في كتب تراث عصر الخراب، هي في جوهرها ثقافة تدعو إلى إتباع الأولين والملوك والأقطاب والأئمة،

وتفويض الفقهاء بالتفسير والتأويل باسم الأمة، بل كتب يغلب عليها ثقافة المدح والإغراق في قدرِّية مطلقة وتواكلية كاملة، تكاد تخلو موضوعاتها من التفسيرات السببية للأحداث والاستنتاجات المنطقية للأفكار والعقائد، إذ يغلب عليها الجانب التسليمي أو التعصبي أو المذهبي.

فكتب الأنساب والوفيات والتواريخ، تعرض الأحداث والوقائع وسط سيل جارف من الألفاظ التي تمجّد هذه الفئة أو تلك، وتعتز بهذا الملك أو ذاك، وتضخم هذا الحدث أو ذاك، إلى جانب العرض الحيادي السطحي الذي يضيع في الجزئيات واليوميات التي لا تنتهي. في حين أن الكتب السياسية غارقة في المديح والثناء على هذا الملك أو ذاك، وليس لها من هم سوى تطويع الشريعة والنصوص الدينية لتحقيق مصالح السلطة السياسية.

فكتاب (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)للماوردي ليس له من هم سوى إقناع الحكام الأتراك بأن مذهبه الحنفي أوفق لهم من المذهب الشافعي، لأن الشافعية لا تقبل بالحكام العجم عملاً بالحديث الذي يقول «الأمراء من قريش»[64]. أما كتب الغزّالي فليس لها من أولوية سوى تكريس ثقافة الطاعة للشيوخ والفقهاء والتسليم التام بكل ما يقولون.

3 - تراجع ثقافة التسامح والانفتاح:

على اعتبار أن عصر الخراب هو عصر غياب الحريات الدينية والسياسية بامتياز، إلى جانب انتشار الأوضاع السياسية غير المستقرة، وازدياد الاعتماد على الشوكة أو القوة العصبية والعسكرية، فإن

(64) الماوردي، أبو الحسن: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ص 20 – 21.

المتأمل لكتب الفقه والسياسة يجد أن مهمتها الأساسية تكاد تقتصر على تحويل مذهب فقهي ما إلى قانون للدولة، أو إلزام الناس بمذهب يحقق مصالح السلطان، ناهيك عن الاتهامات المتبادلة بالكفر والزندقة والعصيان والابتعاد عن كتاب الله وسنة رسوله.

وخير مثال على تلك الصراعات والمماحكات فتاوى ابن تيمية(661 – 728هـ) التي كرس جُلها لمحاربة الفرق الباطنية واتهامه لها بالزندقة والكفر، فهؤلاء «لايؤمنون بالله، ولا برسوله، ولا باليوم الآخر»[65]، وكما وصل الأمر في محاربته المتصوفة إلى حد «تحريم» زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم واعتبارها معصية[66]. وقد أدت مثل تلك الفتاوى إلى رد بعض الفقهاء على ابن تيمية ووصفهم لعقيدته بـ«الزيغ والقبائح»[67]، حتى اتهمه الفقيه الأشعري تقي الدين أبي بكر الحصني(752 – 829هـ) بأنه أخذ عقيدته من اليهود وتأثر بعقائدهم[68]، كما اتهمه بأنه ينتمي للخوارج وليس إلى الحنابلة[69].

وهكذا يتضح لنا معضلة حضور كتب تراث عصر الخراب في الثقافة العربية المعاصرة. فالمشكلة التي نتجت عن ذلك هي نشوء وهم أخذت تعيشه الثقافة العربية المعاصرة، يتمثل بالاعتقاد بأن كتب عصر الخراب تمثل الدين الإسلامي على حقيقته، لأن الثقافة العربية المعاصرة لا تعرف نصوصها المقدسة وتراثها الديني والسياسي إلا

(65) غادامير، هانس جيورغ: الحقيقة والمنهج – الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وجورج كتورة، دار أويا، ليبيا، 2007، ص 388.

(66) المرجع نفسه: ص 398.

(67) المرجع نفسه: ص 388.

(68) المرجع نفسه: ص 397.

(69) ريكور، بول: الذاكرة – التاريخ – النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا، 2009، ص 136.

مـن خـلال تلـك الكتب، وبالتالي فإننا نجد أن هذه الثقافة غير مدركة بأنهـا تأخـذ دينها وعقائدهـا ومبادئها من هم ينتمون إلى ذلك العصر. فـي حيـن أن هـذه الكتـب لا تمثـل سـوى وجهة نظـر عصرها وردود مفكريهـا علـى المعضـلات التـي واجهتهـم، مثلمـا تعبر عـن التراجع الفكري والسياسي الذي اجتاح ذلك العصر.

ونحـن نحـاول إبـراز هذا الوهم لأنه ليس هناك من مسـتفيد من هكذا وضع سـوى الفئات الدينية والسياسـية المهيمنة، التي تريد إبراز الإسـلام بوصفـه ثقافـةً وتعاليمـاً تدعـو إلى الطاعة العميـاء والتعصب المذهبـي والسـعي للخـلاص الفردي الروحـي، بعيداً عن البحث عن خلاص سياسـي يسـاعد الجميع في الحصول على حقوقهم ويضمن حريتهـم. فالصـورة التـي يقدمها عصر الخراب عن الإسـلام هي التي تعطي تلك الفئات صلاحيات مطلقة وتجعلهم أوصياء على المجتمع والدين والحياة والدنيا، بل وحتى على الحياة الآخرة.

رابعاً - لماذا استعدنا تراث عصر الخراب؟

إن أي شعب من الشعوب يستعيد من تراثه الجزء الذي يعتقد أنه سيعينه على مواجهة همومه المعاصرة ويساعده على التصدي للنوازل التي حلت به. فالتراث الذي نختاره بغية إحيائه، ليس هو الذي ينتمي لنـا بـل نحـن مـن نريد أن ننتمي إليه. وإن كان تراثنا الذي نسـتحضره اليـوم تـراث عصـر الخـراب الملـيء بالأوهـام والخرافـات والقدريـة المطلقة والنفاق للسلاطين، ويعج بكتب البلادة والجهل والتقليد كما وصفهـا ابـن خلـدون، فإننا نحن من نتحمل تبعات إحياء هذا التراث، لأن الحاضر ومشاكله هو ما يحدد توجهاتنا نحو التراث.

فـ«التـراث دائمـاً جزء منا»[70] كما يقول غادامير، أي نحن الذين

(70) ريكور، بول: الذاكرة - التاريخ - النسيان، ص 137.

نحدد ما نأخذه من التراث، لأنه استجابة لحاضرنا، كما لو أن التراث قيل عن حاضرنا على وجه الخصوص[71]، وكتب في عصرنا وليس في عصور سابقة. وهذا يعني أن كتب تراث عصر الخراب كتبت لعصر يشبه حاضرنا، وعانت من سلطة تشبه سلطتنا الحالية، وكتبت في عصر عانى من غياب تام للحرية السياسية والدينية، يشبه غياب تلك الحريات في عصرنا. وباختصار إنه تراث يشبهنا، ويعاني معاناتنا.

فالأفق العام لعصر الانحطاط يشبه أفقنا، وبلغة فوكو: فإن المجال الإبستيمولوجي لعصر الخراب يشبه المجال الإبستيمولوجي لعصرنا. وطالما أن ذلك المجال ينتج ويفعّل أوضاع وعقليات ورؤى متشابه، فإن طرق تفكيرنا بواقعنا وهويتنا ووعينا السياسي والديني، تشبه ما كان موجوداً في عصر الخراب. فالاهتمام بالأنساب كان موجوداً في تراث عصر الخراب، كما لاحظنا، مثلما هو موجود اليوم، وهو في الحالتين تعبير عن تراجع الوعي السياسي وانعدام الحريات السياسية، التي تدفع الإنسان للاحتماء بعشيرته والتغني بنسبه وأصله، بما أنه لم يحصل على مكانة أفضل من المكانة التي يحققها له النسب والأصل. كما أن انتشار كتب الوفيات وتاريخ العائلات والحوادث اليومية، هي تعبير عن عدم ظهور وعي كلي اجتماعي سياسي شامل، ينظر إلى العصر من خارج العصر، وهذا الأمر نعاني منه اليوم أيضاً، أما وجوده في العصرين فيعود إلى أن السلطتين الدينية والسياسية اللتان تمنعان نشوء وعي متكامل يحيط بالعصر ويكتشف أنه عصر خراب وانحطاط.

ولذلك فقد استحضرنا الذهبي والنابلسي والغزّالي وابن الأثير وابن تيمية والماوردي وغيرهم، ولم نستحضر المسعودي وأبي حيان التوحيدي، لأن الكتب الأخيرة تحمل هموم عصرها وتدفعنا إلى تفسير

(71) المرجع نفسه: ص 138.

الأحداث والتفكير في مصير الأمة، وهي أمور لم تعد تجذبنا لما يعانيه عصرنا من انسداد في الأفق، زينته وسهرت عليه الأيديولوجيات التي تنتجها السلطة.

وهـذا مـا يفسـر سـبب لجوئنا إلى كتب تفسـير الأحـلام المليئة بالخرافـات والأوهـام والتنجيـم، ولـم نلجأ إلى علـم النفس المعاصر الذي يفسر الأحلام انطلاقاً من معطيات علمية. كما يفسر لجوئنا إلى كتب التاريخ البليدة والغارقة في الجزئيات، وإهمالنا الكتب التي تفسر التاريخ وكيفية نشوء الحضارات وسقوطها وفق أسس علمية ومنهجية.

إذاً، هكـذا يمكننـا أن نقـرر بأن تَخلّفُ الحيـاة الثقافية المعاصرة وتراجـع حـدود الحريـات الدينيـة والسياسـية، همـا المسـؤولان عـن اسـتحضار تـراث عصر الخـراب. فالثقافة العربيـة المعاصرة لم تنجح حتى اليوم في فهم التراث، والتفاعل معه وتكوين خبرة واقعية وعميقة بـه، ولذلـك بقيـت متخلفة حتى في طريقـة تعاملها مع تراثنا. فهي لم تفعل سوى نقل نفسها إلى داخل التراث والارتماء بأحضانه، مثل ابن طالـت معاناتـه مـن الغربـة وضغوط الحياة القاسـية فعـاد إلى أمه علّه يحظى بحنانها ورعايتها مثلما كانت أيام الطفولة.

وهـذا يعنـي نشـوء علاقة بالتـراث من طرف واحـد، علاقة نريد مـن خلالهـا أن يحـل التـراث مشـاكلنا ويقـدم لنـا كل أسـباب الدعم والرعايـة، وجميـع المفاتيح التي تفتح أمامنا الأبواب الموصدة. وهذه العلاقة بالتراث علاقة سلبية وغير فاعلة لأن التراث في هذه الحالة لا يشـارك في إيجاد الحلول وفهم أحوالنا، بقدر ما يسـاعد على تسـكين آلامنا والتخفيف من همومنا.

فالثقافـة العربيـة العائدة إلى التراث اليوم لا تعي مقاصد التراث، وليست على دراية بآفاقه Horisons التاريخية والسياسية والاجتماعية.

أمـا عمليـة إفسـاح المجـال للتراث لكي يؤثر فينـا إيجابياً، فهي عملية لا تكتمـل دون إعـادة بناء الأفـق التاريخي للتراث أولاً، ودون تكوين «خبـرات واقعيـة» واسـعة بالتـراث، تسـمح لنا بالتحرر مـن المثاليات والمطلقـات، وتعلمنـا الاعتـراف بالواقعـي وتحمّل النتائـج أياً كانت ثانيـاً. وعندهـا يمكـن أن نستكشـف آفاق التراث عبـر الانفتاح عليه، فالتراث ملك للجميع ويحتمل جميع التأويلات والقراءات التي تسعى إلى إعادة بنائها من جديد.

وأفضـل طريقـة يمكن اقتراحها لفهم التـراث هي العلاقة القائمة على الانفتاح على التراث دون نسـيان الذات وهمومها أولاً، وتكوين وعـي تاريخـي واقعـي عن مضمـون التراث ثانياً. وبدون ذلك سـتبقى السلطتين الدينية والسياسية تتلاعبان بالتراث، بطريقة تدفع الناس إلى عدم أخذهم من التراث إلا ما يناسـب تلك السـلطات ويحقق المزيد من الهيمنة لها. وهذا واضح من تعامل عصرنا مع التراث، فاسترجاع تراث عصر الخراب لا يخدم سـوى تلك السـلطتين، ولا يحقق سـوى مزيد من العزلة مع تراث عصر الازدهار.

فالمشـكلة ليسـت فـي إقامـة علاقة إيجابية مع التـراث، فهذا أمر تقوم به جميع الشعوب، ولا يوجد أي شعب إلا ويعتز بتراثه ويتعامل معه بطريقة عاطفية لأنه أحد المصادر الأساسية للهوية. حتى في زمن الثورات التي تدعو إلى الانقلاب والتحرر من التراث، فإن التراث يبقى حاضراً تسـتمد منه الشـعوب الشـرعية لوجودها. فالثورات كما يقول غاداميـر، تعيـد تأويـل التراث وتقوم بتوظيفه حتـى عندما تعتريها رغبة عارمة للانقلاب على عصرها[72].

ولكـن المشـكلة عندنـا تكمـن فـي مضمـون التراث الـذي نريد اسـتعادته، ومـا هـي الوظائـف التـي يقوم بهـا؟ ومن هـي الفئات التي

---

(72) المرجع نفسه: ص 388.

تقوم بعملية الاستعادة، وأي الإيديولوجيات يخدم؟

فتراث الخراب المستعاد لا يخدم سوى الفئات المهيمنة على المجتمع، وبالمقابل فإنه يدفع الفئات المُهيَمن عليها إلى الاستسلام لحاضرها والتكيف مع همومها وضياع وعيها في سراديب الجزئيات وعدم تكوين وعي كلّي. فتراث عصر الخراب لا يساعد «الجماهير» على تكوين وعي عميق بأوضاعنا السياسية والاجتماعية، ولا يمنحنا فرصة فهم أسباب أزماتنا التي أخذت تحاصرنا من كل الجهات، لأنه لا يعلمهم سوى التفاخر بالأنساب والاهتمام بأخبار الأمراء وأصحاب الأموال والسطّوة، مثلما يعلمهم طرق التفكير الخرافية والعيش وسط الأوهام وإقامة علاقات انعزالية وصوفية مع الله. الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى العودة إلى المجتمع والحجر عليه سلفياً، لأن هذا المجتمع هو الذي يتحمل مسؤولية أوزاره.

والشعوب عندما تتحرر من الوصايا الدينية والسياسية، تأخذ من تراثها ما يعينها على فهم حاضرها وإيجاد الحلول لمشاكلها. فالحضارة الغربية مثلاً، استعادت النزعة الإنسانية لتراث العصر الكلاسيكي، بسبب التدهور الكبير الذي أخذت تعاني منه الأوضاع الإنسانية في الغرب، ولا سيما بعد الحروب العالمية التي حوّلت الإنسان إلى وقود لتلك الحروب. كما أنها عظمت الأنواع الأدبية والأساليب البلاغية للعصر الكلاسيكي، بسبب تدهور البلاغة وتراجع مستوى الأنواع الأدبية والسردية في عصور لاحقة[73]. واليوم نحن نستعيد المتنبي وأبو فراس الحمداني وغيرهم، ليس بسبب الناحية الجمالية والبلاغة في شعرهم، بل بسبب تراجع قيم الشجاعة والعزة

(73) المرجع نفسه: ص 397.

في حياتنا المعاصرة. فالمعنى الممنوح لشعر المتنبـي هو معنى معاصر ولا يعود فقط إلى شعره وعصره.

فتأويـل التـراث عمليـة متبدلة ومتغيرة ومركبة ومسـتمرة بالوقت نفسـه. فقـد ولّـى الزمـن الـذي يريـد المثقفون فيه تحديـد معنى ثابت ونهائـي لأي إنتـاج تراثـي، لأن معنى التراث اليوم لا يتحدد إلا بتظافر عناصر عديدة. فهناك مقاصد التراث، وحاضرنا الذي نعيشه، ومقاصد الشعوب مـن وراء قراءتهـا للتراث، والأوضاع السياسـية والاجتماعية للعصر، ومستوى الحريات في ذلك العصر.. الخ.

لقد استطاعت الفئات المهيمنة «التلاعب بذاكرتنا عن التراث»، عبر تكوين «ذاكرة مجروحة»[74]. كما يسـميها بول ريكور، أو «ذاكرة أداتية» كما يسميها هابرماس، تقدم من التراث ما يخدم السلطات المهيمنة.

يضاف إلى ذلك فإن تلك السلطتين قد ألحتا على تقديم التراث بوصفـه معيـاراً للهويـة، وقامـت بتعبئـة التـراث والإفراط فـي مكانته، للتعويـض عـن عـدم قدرتها على تكوين هوية حاضرة يكون لها مكانة بين الهويات الأخرى المتزاحمة. وهذا ما أنتج تراث أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع، مرتبط بالأهداف الأيديولوجية للسلطة أكثر من ارتباطه بأهداف الناس ومصالحهم. الأمر الذي أدى في النهاية إلى «هشاشـة هويتنا»[75]، والتوهم بأنه يمكن أن يكون للإنسان أو الأمة الهوية نفسها عبر الزمن، حيث حصلنا على هوية «متصلبة»[76]، لا مكان فيها للحوار ولا للاندماج أو المصالحات، وهذه هوية تخدم الفئات المهيمنة على المجتمع وتحافظ على استمرارها.

(74) ريكور، بول: الذاكرة، التاريخ النسـيان، ترجمة وتقديـم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا 2009، ص 136.

(75) المرجع نفسه: ص 137.

(76) المرجع نفسه: ص 137.

خاتمة

في خاتمة الكتاب، نود استخلاص وإبراز بعض القضايا التي مرت في ثنايا الكتاب، إما بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر. وهذه النقاط هي:

1 - بروز دور جديد للمثقف:

لقد بات من الواضح أن المهام التقليدية التي يقوم بها المثقف من توعية للناس وتنظير أيديولوجي لفكرهم وتوجيههم إلى الطريق الصحيح بغية الإصلاح، مهام عفا عنها الزمن ولم يعد لها مردود يذكر. فاليوم ليس مطلوب من مثقفنا أن يكون مجرد داعية أو مثقف رسولي أو ناقد لأوضاع المجتمع، بل المطلوب منه بشكل أساسي أن يعيد من جديد بناء المفاهيم والحقائق والبديهيات التي تسيطر على الثقافة العربية، وأن يقلب طرق التفكير البالية ويعيد المشكلات المهمشة إلى ساحة التفكير والتحليل. فالحقيقة اليوم هي مجرد صناعة يشكلها الناس كلٌ بحسب مصالحه وغاياته وأوضاعه، ولم يعد هناك بديهيات مطلقة أو حقائق ثابتة. وعلى المثقف أن يقوم بدور الصانع للحقائق والهادم لكل الأحكام المسبقة، بغية إعادة التفكير بها وفق متطلبات الواقع وإنجازات العلوم الإنسانية الحديثة. وهذا يعني أن دور المثقف اليوم هو إعادة تكوين الحقائق من جديد، وليس تقديم الحقائق الثابتة والمطلقة للناس.

2 – نقد الدور الشعبوي للمثقف:

والحديث عن دور جديد ومختلف للمثقف سببه بروز نوع من الكتابات التي يمكن أن تسمى بـ«الثقافة الشعبوية». فالمتابع للكتابات الصحفية والمحاضرات والكتب التي نُشرت خلال العقدين المنصرمين، يلاحظ بسهولة النزعة الشعبوية في كتابات غالبية المثقفين. فالمثقف العربي اليوم يكاد لا يكتب إلا ما يرضي الشارع العربي ويجاري أحلام الناس السياسية وأوهامهم الأيديولوجية، عبر دغدغة مشاعرهم الدينية والقومية. فالمثقف أخذ يعمل وفق المبدأ الذي يعمل به عدد من الموسيقيين السطحيين، ألا وهو «الجمهور يريد ذلك»

إذ لم يعد من موجِّه لكتابات عدد كبير من المثقفين سوى الحصول على أكبر قدر ممكن من الشعبية والوصول إلى الشهرة، فالشعوب لا تحب أن تسمع إلا ما يدغدغ أمانيها ويحقق رغباتها ومصالحها، بأسهل الوسائل وأقلها تكلفة، ولذلك لجأ المثقفون إلى أسهل الوسائل ألا وهي بيع الأحلام وتحقيق الراحة النفسية للناس والتنفيس عن همومهم عبر اختراع البطولات وإشادة الأمجاد الوهمية، دون أي محاولة جدّيّة للدخول في معترك النقد والتحليل، وإعادة النظر في القضايا الكبرى التي لا يحب الناس أن يقترب منها أحد.

وقد وصل الأمر إلى ظهور بعض الفئات المثقفة التي أخذت تتبنى الآراء الشعبية وثقافة الفئات المهيمنة حول الدين والسياسة والقيم، وتقدمها بلغة منطقية وأسلوب منهجي وفلسفي عالي المستوى. بحيث أصبح المثقفين في خدمة قضايا وطروحات الثقافة الشعبية، فغالبية المثقفين اليوم ليس لهم من دور سوى تبرير الآراء الشعبية تبريراً فلسفياً ومنطقياً ودينياً، بغية مجاملة الوعي الشعبي المليء بالخرافات والأوهام السياسية والمتناقضات الفكرية.

ففكـرة «المسـتبد العـادل» هي بالأصل فكرة شـعبية موجودة في القصـص الشـعبية فـي العصـور التي ينتشـر فيها الظلم، غيـر أن مفكر مثل محمد عبده أخذها على محمل الجد ونشـر عدة مقالات فلسـفية ودينية حولها، واعتبر أن الأمة لا يخلصها إلا مستبد عادل، على الرغم من التناقض المنطقي الواضح في هذه الفكرة، لأن العدل والاستبداد لا يمكـن أن يلتقيـا فـي شـخص واحد. وقل مثل ذلـك على فكرة أن «الغرب سينتهي قريباً» إما بفعل الانحلال الأخلاقي أو بفعل الأزمات الاقتصادية، أو بفعل عقوبة من الله سبحانه وتعالى، وهي فكرة شعبية موجودة منذ عصور بعيدة، تقوم على الأمنيات بدمار الأعداء ونهايتهم لتغطية الشعور بالعجز تجاههم. أما أهم من تورط في التنظير الفلسفي والديني لهذه الفكرة فهناك حسن حنفي وطه عبد الرحمن.

فالمثقف العربـي اليوم، عندما يمارس فعل الكتابة، فإنه في غالب الأحيان يمارس السيطرة عن طريقة الكتابة. في حين فإنَّ الدور الحقيقي المطلوب من المثقف هو دور تنويري عقلاني يقوم على الكشف عن أدوات الهيمنة غير المباشرة وفضح الأوهام والمتناقضات التي تعشش في وعي الناس، وإعادة تشكيل الحقائق والبديهيات من جديد.

3 - الأدوات غير المباشرة في الهيمنة أهم من الأدوات المباشرة:

فالهيمنـة علـى التعليـم والتربيـة ووسـائل الإعـلام والجوامـع ومؤسسـات الإفتاء والعمل التجاري والسـياحة والاستيلاء على موارد وثـروات البـلاد، وإدخـال النـاس فـي متاهـات الهويات والتخرسـات الطائفيـة والإبقـاء علـى النـزعـة العشـائرية، والالتفـاف علـى التنميـة وتحويلها إلى وسيلة للهيمنة، أقول أن مثل هذه الأدوات غير المباشرة في الهيمنة تفعل بشكل أكبر بكثير من الأدوات المباشرة.

وفي الثقافة العربية المعاصرة، نجد أن حضور الوسائل غير المباشرة أقوى وأقدر على الفعل من الوسائل المباشرة. وهذا يعود إلى تراجع الوعي السياسي والديني لدى الناس، لدرجة أن غالبية فئات المجتمع فقدت القدرة على التمييز بين السبب والنتيجة، بين الأمور الجوهرية والأمور الثانوية، بين ما هو خفي وما هو ظاهر، بين الجلاد والضحية، بين الأخلاق والمزايدات، بين الحق والباطل.

فالتركيز على أدوات الهيمنة غير المباشرة وفضح آليات علمها وتوجيه الوعي العام إليها بغية تكوين إدراك عام بين الناس حول هذه الأدوات، يعد من المهمات الملحة اليوم أكثر من أي وقت مضى، سيما وأن النظام السياسي العربي يعد أكبر مستثمر لهذه الأدوات وسيد العارفين بمردودها في الهيمنة، ونتائجها في فرض السيطرة الأيديولوجية على الشارع العربي.

4 - غياب الكتلة الاقتصادية المستقلة عن النظام السياسي:

فالنظام السياسي العربي، منذ بدايات الدولة الأموية وحتى اليوم، يحرص على تهميش المجتمع اقتصادياً والسيطرة الكاملة على كافة موارده وثروات البلاد، وامتلاك التصرف بها بما يخدم مصالح النظام ويساعد على استمراره. فقد تحولت مختلف فئات المجتمع، قديماً وحديثاً، (موظفين، عمال، تجار، فلاحين، صناعيين، مثقفين،.. الخ) إلى فئات أجيرة عند مؤسسات النظام وشركاته، يتحدد مستواها الاقتصادي وقيمة دخلها بحسب ما يقدمه لها النظام من أجور ورواتب، أو بقدر ما يفرض عليها من ضرائب وأتاوات. الأمر الذي يسمح لهذا النظام أن يفرض إرادته ومصالحه وأيديولوجيته على تلك الفئات، التي تخاف على مصادر رزقها وتضطر لمجارات النظام والتكيف معه إلى

أقصى درجة ممكنة.

وهذا الأمر ينطبق اليوم على البلاد العربية سواءً أكانت ملكية أم جمهورية، إسلامية أم علمانية، اشتراكية أم رأسمالية. فقد قامت أنظمة هـذه البلـدان بالاسـتيلاء على موارد وثروات المجتمـع وتهميش كافة فئاته اقتصادياً، بذريعة شعارات كثيرة منها: منع الاحتكار والاستغلال، ضمـان العدالـة في توزيع الثروات، إنصاف العمال والفلاحين، تحقيق الرفـاه الاقتصـادي، الدخـول إلـى عالم الكبار،... الـخ. وقد أدى هذا الأمـر إلـى عـدم ظهـور فئـات اقتصادية مسـتقلة عن النظام السياسـي وفاعلة في المجتمع العربـي، تقود عملية التغيير وتسعى لإقامة مجتمع العدالة والرفاه الاقتصادي.

فبالنسبة لفئة الموظفين والعمال، فهي فئات تعمل عند مؤسسات النظـام، وتأخـذ أجورهـا من تلك المؤسسـات. وهذا يعنـي أن دخلها ومستوى حياتهـا الاقتصاديـة متوقف على تلـك الأجور، ولذلك تجد هـذه الفئـات نفسـها مضطـرة للتعلق نفسـياً وسياسـياً واقتصاديا ًبذلك النظـام، ناهيـك عـن مجاراته ومحاباتها له أيديولوجياً وسياسـياً. ولعل هذا ما حدا ببعض المفكرين إلى نقد فئة الموظفين بوصفها فئة فاقدة لحريتها وغير قادرة على القيام بالمبادرات.

أما بالنسـبة لفئة التجار، فإن النظام يمتلك التجارة بشـكل كامل، بحيث يمسك إما النظام نفسه أو العائلات المرتبطة به بكافة المؤسسات التجارية الكبرى، ليتحول العمل التجاري إلى مجرد سمسرة وصفقات مشبوهة وأعمال غسيل أموال واحتكارات كبرى. إذ لا يستطيع التجار العمل داخل السوق إلا إذا كانوا فاسدين ومستعدين للقيام بكافة أعمال الرشـوة والسمسـرة. وقـل مثل ذلك على العمـل الفلاحي والإعلامي والصناعي والسياحي... الخ.

وهـذا يعنـي فـي النهاية أن احتكار النظـام لموارد البلاد وثرواتها والتحكـم المطلـق بالقوانيـن والأنظمة الاقتصادية أدى إلى عدم ظهور كتلـة اقتصاديـة مسـتقلة، وإذا مـا ظهرت هذه الكتلـة وأخذت بالبروز، فإنه سـرعان ما تقوم الأنظمة بتدميرها وتهميشـها عن طريق ما يسـمى بالثورات أو الإصلاحات أو فرض سيادة الدولة.

5 - مضمون الوعي الديني هو مضمون سياسي:

فالمجتمـع العربـي بكافة فئاته يمارس اليوم السياسـة عن طريق الدين، بوعي أو بدون وعي، كما يقوم بتشكيل وعيه الديني عن طريق الأدوات السياسـية، دون أي تمييـز بيـن مـا هو ديني وما هو سياسـي. وهذه إحدى أكبر المعضلات اليوم في الثقافة العربية المعاصرة.

فاليوم يتم تقديم قضايا ومطالب سياسـية باسـم الدين، كما يتم الحشـد سياسـياً لمطالب دينية، ولذلك لا بد من توضيح هذا الخلط والكشـف عن المخاطر الناجمة عن ذلك الدمج بين مطالب السياسـة ومبادئ الدين.

6 - التفكير السياسي يكون في قضايا ليست سياسية:

ذلـك أن تحليـل أوضـاع الأمـة السياسـية والمشـكلات الكبـرى التـي أخـذت تعانـي منهـا، لا بد أن يتناول قضايـا اجتماعية واقتصادية وتربويـة وأخلاقيـة ودينية ومنطقية، وأمـور تتعلق بحياة الناس اليومية. وهذا يعني أن مناقشـة المشـكلات السياسية الكبرى يبدأ بمناقشة أمور جزئية تتعلق بأوضاع التعليم وفساده، وأسباب انتشار التفكير الخرافي، والغياب شبه التام لطرق التفكير العلمية، والتهميش الاقتصادي لفئات والفلاحيـن والموظفيـن والعمـال، وتحليل ما يقرأه الناس من التراث، والوقـوف عنـد مضمـون ما يقوله الخطبـاء يوم الجمعة، والدخول إلى

مخابر الجامعة للوقوف عند أوضاعها المتردية، وتحليل أسباب غياب مراكز البحوث الجامعية شبه الكامل، ودراسة الصحة النفسية للناس.

فاليـوم تبيـن أن كل المجـالات اللاسياسـية هـي ذات مضمـون سياسـي غيـر مباشـر، وأن وسـائل السياسـة تعتمـد بدرجـة كبيرة على الأدوات غير السياسية. فتدمير شخصية التلميذ في المدرسة له أسباب سياسـية، وانتشـار العشائرية والطائفية، حتى بين الأوساط المتعلمة، له أسباب سياسية، وعدم قيام الجامعة بدورها له أسباب سياسية، وقراءة كتب تراث عصر الخراب له أسـباب سياسـية، كما أن غالبية الفتاوى ذات مضمـون سياسـي. بـل إن تكويـن القيـم حـول: الفقـر، العلـم، الشـجاعة، الغـرب، هـو عمـل ذو مضمـون سياسـي. حتـى أن احترام الفقيه وتبجيله في المجتمع هو لأسباب سياسية وليس لأسباب دينية، كما أن عبث بعض الناس بسـياراتهم في الشـارع هو لأسـباب سياسية وليست أخلاقية.



معلومات شخصية :

الاســــم: رشيد محمد الحاج صالح.

تاريخ الميلاد : 1970.

الجنسية: عربي سوري.

العمل الحالي : عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرقة - جامعة الفرات - سورية.

عنوان العمل : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرقة - محافظة الرقة - سورية.

هاتــــــف: 0096322263511

موبـــايـــل: 00963932895834

تلفـــــاكس: 0096322246710

البريد الإلكتروني : E-mai hajsaleh6@hotmail.com

التحصيل العلمي :

- إجازة في الفلسفة من جامعة دمشق عام 1993.
- دبلوم دراسات عليا في الفلسفة من جامعة دمشق عام 1994.
- ماجستير في الفلسفة / اختصاص منطق / (درجة امتياز) عام 1997.
- دكتوراه في الفلسفة / اختصاص منطق / (درجة امتياز) عام 2001.
- دبلوم في البرمجة اللغوية العصبية.

التدرج الوظيفي

- نائب عميد كلية التربية بالرقة - جامعة الفرات - سورية : 2006 / 2007.
- عميد كلية التربية بالرقة - جامعة الفرات : 2007 / 2011.
- عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الفرات : من 2012 وحتى تاريخه

الخبرة المهنية والاستشارية

- عضو اللجنة العلمية لمجلة (الاتجاه) اللبنانية.
- تنظيم عدد من المؤتمرات العلمية والندوات الثقافية الدولية.

الخبرة التدريسية:

- تدريس مقرر المنطق الرياضي (الرمزي) في جامعتي حلب وتشرين منذ عام 2001 وحتى الآن.

- تدريس مقرر المنطق التقليدي (الصوري) في جامعتي حلب وتشرين منذ عام 2001 وحتى الآن.
- تدريس مقرر الفلسفة المعاصرة في جامعتي حلب وتشرين منذ عام 2001 وحتى الآن.
- تدريس مقرر ابستمولوجيا العلوم الاجتماعية في جامعة حلب منذ عام 2002 وحتى الآن.
- تدريس مقررعلم اجتماع المعرفة في جامعة تشرين عام 2002 - 2004.
- تدريس مقرر مدخل إلى الفلسفة في جامعة تشرين منذ عام 2001 - 2005.
- تدريس مقرر فلسفة التربية - جامعة الفرات - منذ عام 2005 - وحتى الآن.

البحوث والمؤتمرات :

أ) البحوث المحكمة :

1- المسألة السياسية في فكر عصر النهضة، مجلة بحوث جامعة حلب المجلد (20) العدد (3)،2008.

2- المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية والبنية المنطقية، مجلة عالم الفكر، المجلد(36) سبتمبر،العدد (1)، الكويت، 2007.

3- علاقة المنطق بالرياضيات عند رسل "حساب الفئات" نموذجاً، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية - المجلد (27) العدد (1) 2005.

4- أثر تطبيق النظريات المنطقية والرياضية في الفلسفة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 33، العدد الرابع، أبريل، 2005.

5- هل المنطق الأرسطي صوري حقاً ؟، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، المجلد (27)، العدد (1)، اللاذقية، 2005.

6- التحليل اللغوي ونظرية المعنى عند فتجنشتين، مجلة عالم الفكر، العدد (24)، أبريل، المجلد 29، 2001.

ب) الأبحاث المنشورة في واقع المؤتمرات:

1- (الندوة الدولية لحوار الحضارات)،بحث قدم ونشر في « الندوة الدولية لحوار الحضارات »، المركز الثقافي، الرقة، سورية، 2006.

2- (المشاكل السياسية للتربية في المجتمع العربي)، بحث قدم ونشر في « بحوث المؤتمر العلمي الرابع لكلية العلوم التربوية - التربية والمجتمع »، جامعة جرش، الأردن، آذار، 2011.

ج) الأبحاث المقدمة في المؤتمرات:

1- (معوقات التفكير الفلسفي) بحث مقدم لندوة (اليوم العالمي للفلسفة)، جامعة

حلب، 2001.

2- (الثقافة العربية والاغتراب المنطقي) بحث مقدم لندوة (الفلسفة في عالم متغير)، جامعة حلب، 2002.

3- (مفهوم الحرية في فكر بديع الكسم) بحث مقدم لندوة (بديع الكسم فيلسوفاً)، المركز، الثقافي بمصياف، سوريا،نيسان، 2003.

4- (المجال السياسي للفكر العربي المعاصر)، بحث مقدم لندوة (المجتمع العربي والتحولات المعاصرة)، جامعة حلب، تشرين الثاني، 2005.

5- (الوعي المعرفي والتاريخي عند بن خلدون) بحث مقدم لندوة (ابن خلدون - 600 عام على وفاته)، جامعة حلب، 2006.

6- (الأنا والآخر في أدب الرحلات) بحث مقدم لندوة (حوار الثقافات والأديان في الآداب والفنون)، مركز حوار الحضارات - سوسة، تونس، أبريل، 2010.

7- (المنطق والأخلاق عند المراش) بحث مقدم لـ (الندوة الدولية - فرانسيس المراش مفكر بيننا)، المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأدنى، حلب، 2007.

8- (العلمانية بين الأيديولوجية والسياسة) بحث مقدم لندوة (العلمانية اليوم)، المركز الثقافي بدير الزور - سورية، 2007.

د) الكتب والتقارير والدراسات:

1- المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين، دار كيوان، دمشق، 2005.

2- فلسفة المنطق عند كارناب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2008.

3- تاريخ الفلسفة المعاصرة (1)، منشورات جامعة حلب، حلب، 2009.

4- تاريخ الفلسفة المعاصرة (2)، منشورات جامعة حلب، حلب،2011.

هـ) المجلات والجرائد التي كتبت وأكتب بها

1- جريدة البيان الإماراتية (زاوية أسبوعية لعرض وتحليل كتاب حديث)

2- جريدة أوان الكويتية

3- جريدة الحياة اللندنية

4 - موقع الجزيرة نت (وجهات نظر)

5- مجلة عالم الفكر الكويتية

6 - مجلة الرافد الإماراتية

7- مجلة جامعة حلب